اقبال و شش فیلسوف غربی

(فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگسون، مک تاگارت)

نذیر قیصر

محمد بقائی ماکان

Fichte Schopenhauer, Nietzsche, William James, Bergson McTaggart

Fichte , Schopenhauer, Nietzsche, William James, Bergson



اقبال و شش فیلسوف غربی

اقبال و شش فیلسوف غربی

(فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگسون، مک‌تاگارت)

نوشته
نذیر قیصر

ترجمه
محمد بقایی ماکان



Iqbal and the Western Philosophers
(Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, William James, Bergson, McTaggart)



خیابان آزادی، اسکندری جنوبی، ابتدای خیابان کلهر، جنب بانک صادرات، پلاک ۱۷۷
تلفن: ۶۴۳۹۶۵۶ **نمابر:** ۶۴۳۹۶۵۷
صندوق پستی: ۱۴۱۸۵ - ۹۷۱
www.yadavaran.com
info@yadavaran.com

اقبال و شش فیلسوف غربی

نویسنده: نذیر قیصر
ترجمه: محمد بقایی ماکان makanbaghai@yahoo.com
نظارت فنی: خسرو آذربایجانی
طرح جلد: بدری دشت‌پور
حروفچینی و صفحه‌آرایی: واحدکامپیوتر یادآوران ـ فرحنازسیاه‌رضایی
لیتوگرافی: شهروند
چاپ و صحافی: دیدآور
چاپ اول: ۱۳۸۲
شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

قیصر، نذیر Qaiser, Nazir
اقبال و شش فیلسوف غربی (فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون، مک‌تاگارت)/ نوشته نذیر قیصر؛ ترجمه محمد بقایی ماکان.ـ تهران: یادآوران، ۱۳۸۳.
۴۱۶ص
ISBN 964-8524-01-X
عنوان:
Iqbal and the Western Philosophers; A Comparative Study.
واژه نامه 2001
کتابنامه: به صورت زیرنویس
۱.اقبال‌لاهوری،محمد، ۱۸۷۷ ـ ۱۹۳۸م. Iqbal,Muhammad
۲. فلسفه تطبیقی الف. بقایی ماکان، محمد، ۱۳۲۳ـ مترجم
ب. عنوان
۷ الف۹ق/B۷۹۹ ۱۳۱
۱۳۸۳
کتابخانه ملی‌ایران ۳۵۱۲۷-۸۳م



محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خورشیدی)

به دوست همدل و همزبانم

حسن لاهوتی

برای فایده هائی که از آثارش برگرفتم.

فهرست

فصل چهارم

فصل پنجم

فصل ششم

پیوست‌ها



درباره مؤلف

نذیر قیصر بنیانگذار و رئیس مرکز فرهنگی سِرسیدکمبریج[1] در لاهور است. او دانشنامه فوق لیسانس و نیز دکترای خود را در فلسفه از دانشگاه پنجاب اخذ نمود و سپس موفق به دریافت دیپلم عالی تعلیم و تربیت از دانشگاه مونته‌سوری در لندن شد. قیصر در برگزاری و مدیریت بسیاری از همایشهای جهانی اقبال‌شناسی مشارکت داشته، و به دلیل علاقه‌اش به روان‌درمانی و تعلیم و تربیت کودکان سفرهای متعدد تحقیقاتی به کشورهای خارجی نموده است.

این اقبال‌شناس، کتابها و مقالات بسیار درباره آراء و افکار اقبال نوشته و سخنرانیهای متعدد درباره وی در همایشهای مختلف ایراد داشته است. از نذیر قیصر تاکنون کتابی در ایران به ترجمه درنیامده و این نخستین اثری است

---

1. Sir Syed Cambridge School

که از وی به فارسی منتشر می‌شود. قیصر علاوه بر کتاب حاضر دو اثر درخور توجه دیگر نیز در مورد اقبال به رشته تحریر درآورده که به‌ترتیب انتشار عبارتند از: *تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال*

Rumi´s Impact on Iqbal´s Religious Thought

و دیگری، *نقد روانشناسی و روان‌درمانی غرب از دیدگاه اقبال*

A Critique of Western psychology and Psychotherapy and Iqbal´s Approach

نذیر قیصر از شیفتگان تاریخ و فرهنگ و ادب، ایران است، چندان که سالیان دراز بر آثار نظم و نثر فارسی بخصوص در مثنوی مولانا اندیشه گماشته و مقالات و سخنرانیهای متعدد در این زمینه تحریر و ایراد نموده است.



درباره مترجم

محمد بقایی که نام قلمش «ماکان» است و آن را از اسامی فرزندانش مازیار وکاوه برگرفته، تحصیلات دانشگاهی خود را در ایران در رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران به پایان برد. او در دهه چهل با انتشار مقالات تحقیقی در زمینه‌های ادبی، فلسفی و اجتماعی در مطبوعات کشور نامی آشنا برای علاقه‌مندان این گونه مطالب گردید. همکاری‌اش با «رادیوتلویزیون ملی ایران» که تا اواخر سال ۵۶ دوام آورد منجر به تهیه تقریباً ۴۵۰۰ برنامه یک ساعته رادیویی تحت عناوین «فرهنگ و جامعه» و «زمان و زاویه» شد که علاوه بر نویسندگی، اجرای آن‌ها را هم به عهده داشته است. سپس به دلیل ممنوع‌القلم شدن ترک وطن کرد و روانه ایالات متحد شد و از دانشگاه «نُوا» در ایالت فلوریدا موفق به اخذ دیپلم عالی زبان انگلیسی شد. دکتر ماکان چندی پس از انقلاب به ایران بازگشت و غالب اوقات خود را ضمن تدریس، وقف تألیف و ترجمه آثاری در حوزه تفکر نمود که موضوع اصلی آنها

فلسفه،ادبیات و ادیان است. از جمله تألیفات مـاکـان مـجموعه ۲۴ جـلدی «بازنگری آثار و افکار اقبال» مشتمل بر هفت هزار صفحه است که نام او را یادآور نام علامه اقبال کرده است. از همین رو در همایش جهانی اقبال‌شناسی که در آوریل ۲۰۰۳ در لاهور برگزار گـردید، بـه‌عنوان اقـبال‌شناس مـنتخب موفق به دریافت لوح زرین افـتخار از سـوی پـرویز مشرّف رییس جـمهور پاکستان شد. بقایی تاکنون ۶۲ اثر تألیف و ترجمه نموده که اکثراً منتشر شده و تعدادی نیز در دست انتشار است. آثار منتشر شده او عبارتند از:

تصویرهای آشنا، بازسازی اندیشه دینی، شرح مثنوی «گلشن راز جدید»، شرح مثنوی «بندگی‌نامه»، شرح مثنوی «چه باید کرد»، روزالده، سـفر بـه شرق، نقد و بررسی «سفر به شـرق»، مـولوی، نـیچه و اقـبال، تـیزهوش، مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال)، اخبار عجیب و حکایات غریب، دمیان، نقد و بررسی «دمیان»، خیال وصال، خدا در آمریکا، فرهنگ تحلیلی مـذاهب آمریکا، آشنایی با فلسفه غرب، مـبانی تـربیت فـرد و جـامعه (از دیـدگاه اقبال)، نقد و بررسی شش داستان هسه، سیدارتا، نقد و بررسی «سیدارتا»، نقد و بررسی «گرگ بیابان»، نقد و بررسی «ایلیاد»، آکویناس، شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس، شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه، شرح فلسفه دکارت، میل، بنتام و مکتب فایده‌گرائی، نقد «تواریخ» هرودوت، توماس هابز و جان لاک، شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس، روسو و آثار و افکارش، خدایان و آدمیان (نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب)، اقبال بـا چهارده روایت، شرار زندگی، خدا در تصور اقبال، پیاله‌ئی از میکده لاهور، لعل روان، سونش دینار، زمان و مکان از دیدگاه اقبال، تصوف در تـصور اقبال، شبستری و کسروی، در شبستان ابد، میکده لاهور، قلندر شهر عشق، اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، فرهنگ تکمیلی انگلیسی، شـرح و بررسی تطبیقی دیوان سنایی، تصحیف غربزدگی، اقبال و ده چهره دیگر، عاشقانه‌های سنایی.

پیشگفتار مترجم

یکی از برجسته‌ترین نواندیشان در حوزه دین و فلسفه، اقبال لاهوری است که با تأمل در تفکرات دینی و فلسفی وی به موضوعاتی بدیع و درخور توجه برمی‌خوریم. از همین رو آثار متعددی در خصوص دستگاه فکری او در دیگر کشورها به رشته تحریر درآمده که تقریباً هیچ‌یک از آن‌ها به فارسی برگردانده نشده. این امر بدان سبب است که ایرانیان معمولاً اقبال را به‌عنوان شاعر می‌شناسند و آن‌قدر که با شعر او مأنوسند به تفکرات عمیق فلسفی‌اش توجه ندارند. از این جاست که پرداختن به بخش اصلی ذهنیات اقبال که باید آن را فلسفه یا به تعبیر دیگر الاهیات فلسفی نامید، ضرورت بیشتری پیدا می‌کند.

یکی از کتابهای قابل تأملی که چندی پیش در این مورد به چاپ رسیده ولی به فارسی برگردانده نشده، تحقیقی است تحت عنوان «اقبال و فیلسوفان غربی» یا به عبارت روشنتر «اقبال و شش فیلسوف غربی» از دکتر نذیر قیصر اقبال‌شناس پاکستانی که یک بررسی تطبیقی است میان آرا فلسفی اقبال با اندیشمندان و فیلسوفانی که بر وی تأثیر داشته‌اند. ولی پیش از آنکه به معرفی کتاب بپردازیم نگاهی کوتاه می‌اندازیم به زندگی فرهنگی پدیدآورنده.

نذیر قیصر مؤلف کتاب *اقبال و فیلسوفان غربی* دارای دکترای فلسفه از دانشگاه پنجاب و دیپلم عالی تعلیم و تربیت از لندن است. او پیش از آنکه به فلسفه بپردازد، به مطالعه‌ی ادبیات فارسی روی آورد و به همین جهت در تحقیقات خود از مآخذ فارسی مستقیماً بهره گرفته است. دکتر نذیر قیصر در دانشگاه‌های مختلف پاکستان، بخصوص دانشگاه پنجاب تدریس نمود و سمتهای برجسته‌ای نیز در مراکز فرهنگی این کشور داشته است. او کتابها و مقالات متعدد در مورد آثار و افکار علامه اقبال به رشته تحریر درآورده که برخی از آن‌ها عبارتند از: *تأثیر مولوی بر تفکر دینی اقبال*، *نقد روان‌شناسی و روان‌درمانی غرب از دیدگاه اقبال* و نیز کتاب *اقبال و فیلسوفان غربی* که از اهمیت بیشتری برخوردار است.

این کتاب که اکنون مورد بحث ماست، چنانکه گفته شد تحقیقی است تطبیقی که به ارزیابی تفکر شش فیلسوف غربی در ارتباط با آراء اقبال می‌پردازد. این فیلسوفان عبارتند از: فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون و مک‌تاگارت. کتاب *اقبال و فیلسوفان غربی* که نام آن در ترجمه فارسی به *اقبال و شش فیلسوف غربی* تغییر داده شده، همانند هر اثر دیگری از دو منظر قابل بررسی است. یکی به لحاظ ساختاری و دیگری از حیث محتوا. با تاملی در این کتاب معلوم می‌شود که مؤلف با فلسفه‌غرب و فلسفه اسلامی آشنایی لازم را دارد و به همین سبب توانسته است در تحقیق موضوع مورد نظر خود موفق باشد. نثر کتاب به رغم آن که مفاهیم دشوار فلسفی را مطرح می‌سازد، روان و یکدست است و پیداست که مؤلف سعی داشته از بکاربردن اصطلاحات دشوار و دور از ذهن خودداری کند و تحقیق خود را به صورتی ارائه نماید که برای غالب اهل مطالعه، حتی نا آشنایان به این نوع مباحث نیز سودمند باشد. اکثر نظرات مؤلف مستند به آثار اصلی موضوع مورد بحث و یا گفته‌های صاحبنظران برجسته است. از همین رو در پایان هر فصل فهرستی از منابع و مآخذ مورد استفاده ارائه شده که گاه به بیش از صد عنوان می‌رسد. طبیعی است که بسیاری از منابع ارجاع داده شده برای

خواننده فارسی زبان خالی از فایده واقعی است، زیرا هنوز بسیاری از آن‌ها به فارسی در نیامده. مثل کتاب *اخلاقیات امروزی* اثر هارولد تیتوس، برخی از مجلدات تاریخ فلسفه کاپلستون، *تاریخ فلسفه جدید* اثر ویلیام کلی رایت، و آثاری از ویلیام جیمز، شوپنهاور و دیگران به فارسی ترجمه نشده‌اند. اما ارائه این گونه فهرستها در پایان هر فصل از کتاب‌هایی که در کشورهای شرق اسلامی نوشته می‌شود، اگر هیچ فایده‌ای نداشته باشد این حسن را دارد که ما را از میزان فعالیتهایمان در حوزه‌های مختلف ترجمه آگاه می‌کند تا بدانیم از این حیث در چه مرتبه‌ای جای داریم.

بسیاری از کتابهایی که اخیراً به فارسی درآمده، سالها پیش از این در کشورهای همسایه ترجمه شده‌اند، چندان که اکنون نحوه نگارششان قدیمی شده و نیاز به ویرایش جدید دارند. برخی از کتابهای معتبر ومشهور پس از گذشت قرن‌ها اخیراً به فارسی درآمده‌اند. از جمله *لویاتان هابز* که پس از سه قرن، و *اعترافات آگوستین* تقریباً پس از هزار و پانصد سال. به هر صورت چنین کتاب هایی این فایده را دارند تا واسطه‌های فرهنگی یعنی مترجمان، معیاری برای سنجش تولید خود با کشورهای مشابه داشته باشند. مؤلف در پایان هر یک از بخشهای کتاب به جمع‌بندی مطالب مطرح شده پرداخته و سعی نموده ضمن بیان تأثیرپذیری اقبال از هر یک از این فیلسوفان، لبّ لباب اندیشه آن فیلسوف را نیز شرح دهد. این کتاب در ۲۲۰ صفحه به قطع رقعی با جلد سلفون است و اول بار در سال ۲۰۰۱ در لاهور به چاپ رسیده و گویا چاپ دوم هم داشته است.

و اما کتاب مذکور به لحاظ مضمونی، تأکید دارد بر این که اندیشه اقبال نه کاملاً متأثر از افکار فلاسفه غربی نظیر فیخته، نیچه و برگسون است و نه بطور کلی تحت تأثیر آراء اندیشمندان شرقی نظیر مولوی، ابن عربی، عبدالکریم جیلی و دیگران. درست است که او در افکار همه اندیشمندان شرق و غرب غوطه خورده ولی دستگاه فکری وی درنهایت منطبق با مفاهیم قرآنی است. برای مثال او نظر ابن عربی را در مورد قِدَمی بودن ارواح انسانهای کامل، و نیز

درباره وحدت وجود و یا مسایلی از این دست که بعضی از آنها را عبدالکریم جیلی، از اکابر صوفیه قرن هشتم، در کتاب *انسان کامل* خود ذکر کرده، نمی‌پذیرد و معتقد است که اینها اصلاً ربطی به اسلام ندارند. به نظر وی مسأله قِدَم ارواح تفکری افلاتونی است که ابن‌سینا و فارابی هر دو بدان معتقد بودند و به همین سبب هم غزالی هر دو را تکفیر کرده است. لازم به ذکر است که آنچه تحقیق آقای قیصر را نسبت به آثار مشابه متفاوت می‌سازد این است که او در هر بخش از کتاب ابتدا دیدگاههای محوری هر یک از فیلسوفان را مطرح می‌کند و سپس آنها را با آراء اقبال می‌سنجد و شباهت‌ها و اختلافات را یک به یک طوری مورد بحث قرار می‌دهد که خواننده را متوجه مزیّت و جامعیّت دیدگاه اقبال می‌سازد. برای مثال در بخش مربوط به فیخته که فصل اول این کتاب را تشکیل می‌دهد، آراء او را در زمینه «حیات»، «من مطلق»، «غیر من»، «من محدود»، «خیر و شر»، «وحدت‌گرایی اخلاقی» و «حقیقت غایی» مورد بحث قرار می‌دهد و با نظرات اقبال مقایسه می‌نماید.

مهمترین تأثیری که اقبال از فیخته پذیرفته در خصوص «من» یا «خود» است. به عقیده فیخته فیلسوف آلمانی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، وجود خواه ذات باشد یا عرض، امری مجازی و ظاهری است. یعنی در واقع وجود نمود است و حقیقت ندارد، آنچه حقیقت دارد، من یا ego است و حقیقتش هم از کردار و عمل معلوم می‌شود. اقبال این اندیشه را که هر چه در جهان است دارای خودی است از او گرفت، چنانکه هگل نیز در مورد دیالکتیک تحت تأثیر اوست. ولی اقبال با این عقیده او که عالم واقع مجازی است، موافق نیست.

فصل دوم کتاب اختصاص به سنجش آراء شوپنهاور و اقبال دارد. در این بخش مؤلف موضوعات اصلی آراء این فیلسوف آلمانی معاصر فیخته را مطرح می‌سازد که عبارتند از: اراده، پیوند با حقیقت غایی، عینیت اراده و خود. شوپنهاور نگاه بدبینانه‌ای به زندگی دارد و همه پدیده‌های حیات را محصول فعالیتی کاملاً بی‌اراده می‌داند حال آنکه اقبال حیات را سرشار از

شور و نشاط می‌بیند و آن را غایتمند می‌داند و این البته تفکری قرآنی است که «هیچ چیز به بازی آفریده نشده.» (دخان: ۳۹ ـ ۳۸)

فصل سوم کتاب مربوط به نیچه است. مؤلف ابتدا به این نظر فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم می‌پردازد که او جسم را اساسی‌تر از روح می‌شمارد، و بعد نظرات اقبال را در نفی این اندیشه مطرح می‌سازد. سپس به نظریه دور جاودان نیچه Eternal Recurrence اشاره می‌کند که به عقیده اقبال نافی نظر نیچه در مورد پیدایی ابرانسان است، زیرا در دور جاودان چنان که از نامش پیداست، نشانی از به وجود آمدن و تکامل انسان آرمانی نیچه نیست و در این دور دایمی فقط مراکز نیرو جای یکدیگر را می‌گیرند و هرگز چیزی تازه به وجود نمی‌آید. بنابراین پدید آمدن ابرانسان هم که نیچه بسیار بر آن تأکید دارد، براساس نظریه خود وی امری منتفی است. در این بخش همچنین از نظریه میل به قدرت که به عقیده نیچه در پس هر انگیزه‌ای وجود دارد، در مقایسه با تفکر اقبال بحث می‌شود. سپس به همین‌سان در مورد ارزش جنگ از دیدگاه هر دو متفکر سخن به میان می‌آید. آنگاه در قبح ضعف و حسن قدرت از منظر اقبال و نیچه صحبت می‌شود. همچنین نظرات نیچه در مورد اخلاق بندگی و خواجگی، تعالی انسان برتر، زنان، فردگرایی، ابرانسان، آینده تاریک جهان، دنیای معنوی و مادی، خدا و دین، نفی نژادگرایی و ملی‌گرایی، مسیحیت و موضوعاتی از این دست مطرح می‌شود که یکایک آنها با آراء اقبال و یا پاسخ‌هایی که خود وی در آثارش، بخصوص کتاب *بازسازی اندیشه دینی* ارائه نموده، تطبیق داده می‌شود. لازم به ذکر است که این بخش بیشترین قسمت از کتاب مورد بحث را شامل می‌شود و حق نیز همین بوده، زیرا نیچه از چهره‌های برجسته آثار اقبال است که از او به صورتهای مختلف سخن به میان می‌آورد. اقبال تفکرات نیچه را به اسلام نزدیک می‌بیند و در *جاویدنامه* او را «حلاج بی دارورسن» معرفی می‌کند که اناالحق را به صورتی دیگر بیان داشته:

باز این حلاج بی دارورسن　　　نوع دیگر گفت آن حرف کهن
حرف او بی‌باک و افکارش عظیم　　　غربیان از تیغ گفتارش دو نیم

فصل چهارم کتاب اختصاص به مقایسه میان آراء ویلیام جیمز روان‌شناس و فیلسوف آمریکایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دارد. جیمز از چهره‌های مورد توجه اقبال بوده و کتاب *انواع تجربه‌های دینی* *(Varieties of Religious Experience)* او در کتابخانه شخصی اقبال وجود داشته است.

مؤلف در این بخش به بررسی نظرات جیمز در مورد خود بشری، خودآگاهی، آزادی اراده، جهان واقع، عالم قابل گسترش، بهبودگرایی (meliorism)، حقیقت غایی، خدای شخصی و ویژگیهای تجربه دینی می‌پردازد و همه این موضوعات را با دیدگاههای اقبال تطبیق می‌دهد و نظیر دیگر فصول نظرات همانند و ناهمانند هر دو متفکر را به خواننده می‌نمایاند. بر بنیاد این بررسی در می‌یابیم که جیمز و اقبال هردو مخالف عقل‌گرایی و اثبات‌گرایی هستند، و نیز بر این باورند که اعتقاداتمان ارتباطی تنگاتنگ با عمل دارند. بنا به گفته جیمز کارایی یک اندیشه منوط به عملی بودن آن است، حال آنکه از نظر اقبال برای تشخیص حقیقت صرفاً عملی بودن آن کافی نیست، بلکه نور حقیقت باید از همه منابع بتابد. جیمز معتقد است که روانشناسی می‌تواند بسیاری از وجوه زندگی دینی را با تعابیر و اصطلاحات طبیعی شرح دهد، در صورتی که به نظر اقبال روانشناسی جدید هنوز نتوانسته حتی به حاشیه تجربه دینی دست یابد.

فصل پنجم اختصاص دارد به بررسی تطبیقی نظرات هانری برگسون فیلسوف فرانسوی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با اقبال، و بحث پیرامون نظراتی که او در مورد ماهیت خود، شهود ،زمان، حقیقت غایی و زمان، آزادی اراده، جبرگرایی، عقل و محدودیتهای آن، عالم واقع، حیات و ماده، عالم بالنده و تحول خلاق اظهار داشته.

مهمترین بحثی که در این بخش مطرح می‌شود موضوع زمان از دیدگاه برگسون و اقبال است. برگسون به دو نوع زمان قایل است. دقیقاً بدان گونه که آکویناس به دو نوع الاهیات معتقد بود، یکی همین زمانی است که معیار آن

دستگاه زمان‌سنج یا ساعت است، دیگری زمان شهودی است که گذشته و حال و آینده ندارد و آن را از طریق شهود درک می‌کنیم. حال آن که زمان فیزیکی را با عقل درک می‌کنیم.

اقبال همچنین با برگسون موافق است که شهود چیزی جز نوع برتر عقل نیست. البته مؤلف به این نکته مهم نمی‌پردازد که برگسون با دلایل عقلی ثابت می‌کند که شهود بالاتر از عقل است! ابن تیمیه نیز وقتی می‌خواهد ثابت کند که مرتبه شرع بالاتر از عقل است متوسل به دلایل عقلی می‌شود و عقل را با دلایل عقلی به شدت رد می‌کند! همین کار را مولوی هم کرده است. آنجا که می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

درواقع از طریق برهان قیاسی؛ یعنی با توسل به صغرا و کبرای منطق ارسطوئی، عقل را رد می‌کند:

۱ ـ پای استدلالیان چوبین است (صغری)

۲ ـ هر پای چوبین بی‌تمکین است (کبری)

۳ ـ پس پای استدلالیان بی‌تمکین است (نتیجه)

ششمین و آخرین بخش این کتاب مربوط است به سنجش آراء مک‌تاگارت و اقبال. مک‌تاگارت استاد فلسفه اقبال در فاصله سالهای ۱۹۰۸ ـ ۱۹۰۵ در کمبریج بوده که اقبال در خلق فلسفه خودی تأثیر بسیار از وی پذیرفته. مؤلف در این بخش دیدگاههای مک تاگارت را در مورد خودی، جاودانگی، تجسد (reincarnation)، زمان، عشق، حقیقت عالم و حقیقت غایی مورد بحث قرار می‌دهد و یکایک آنها را با نظرات اقبال می‌سنجد. مهمترین بخش این سنجش مربوط به نظر مک‌تاگارت در خصوص من‌های دانی و من عالی است. این فیلسوف از پیروان ایده‌آلیسم هگل بوده. طرفداران این اندیشه در نخستین دهه قرن بیستم به دو گروه تقسیم شده‌بودند، یک‌دسته طرفدار ایده‌گرایی مطلق (absolute idealism) بودند و معتقد به وحدت. اینان مبدأ عالم را روح مطلق می‌دانستند و بر این امر چندان تأکید می‌کردند که

هویت فرد یا غیرمطلق که همان من محدود باشد نادیده گرفته می‌شد. یعنی به بیان دیگر وحدت‌گرا (monist) بودند. در مقابل اینان گروهی دیگر وجود داشتند که از اصحاب اصالت کثرت بودند و عالم را مرکب از جواهر روحانی می‌دانستند، یعنی طرفدار ایده‌آلیسم شخصی (personal idealism) بودند و همه اعیان را به پیروی از هگل، کانت و فیخته دارای خودی مستقل می‌دانستند. مک‌تاگارت، استاد اقبال، از دسته اخیر است که عالم را مجموعه‌ای از جواهر روحانی یا خودی می‌دانست که در عین کثرت دارای وحدت اند. اقبال که در آغاز دارای مشرب وحدت وجودی بود با شیوه‌ی تفکر استاد خود موافق نبود. ولی بعد که به کشورش بازگشت عقیده مک‌تاگارت رابراساس مطالعات تازه پذیرفت. با این تفاوت که مک‌تاگارت وجود یک خودی برتر و مطلق را در جمع دیگر خودی‌ها نمی‌پذیرد و به تعبیر دیگر منکر وجود مطلق است، حال آنکه اقبال حیات خودی‌ها را به صورتی تصور می‌کند که یک خود اعلی، یا متعالی‌ترین من، بر آن نظارت دارد.

از میان متفکران غربی، شش متفکری که نذیر قیصر انتخاب نموده، بیش از دیگران بر اقبال اثر داشته‌اند، و از این میان سه تن بیشترین تأثیر را بر او گذاشته‌اند که عبارتند از فیخته، نیچه و برگسون، که مؤلف نیز در این کتاب بیش از دیگران به آن‌ها پرداخته و این خود مبین دقت و اشراف او به موضوعی است که برای تحقیق برگزیده است. اقبال از فیخته، اندیشه وجود خودی در همه کاینات را برگرفت، از طریق نیچه به طرح انسان آرمانی خود اندیشید، و با برگسون در موضوع تحول خلاق اندیشه گماشت و سپس آنها را با افکار و آثار شرقی، بخصوص مفاهیم قرآنی در آمیخت و در چرخشت ذهن خود عصاره‌ای پدید آورد که خاص دستگاه فلسفی اوست. این نتیجه‌ای است که نویسنده در سطور پایانی کتاب بدان می‌رسد.

م.ب.ماکان

بهار ۸۳

مقدمه

علامه محمد اقبال مطالعاتی عمیق داشت. او نه تنها دانشی گسترده و ژرف از فلسفه‌های شرق و غرب کسب نمود، بلکه ارزیابی دقیقی نیز از آنها به عمل آورد. این امر همان چیزی است که به قول وایتهد باید آن را «اقلیم عقیده» وی نامید که می‌بایست همانند اقلیمی جغرافیایی آن را بشناسد، در آن سر کند و با آن در آمیزد. برای او ادامه تحصیل بدون حضور در چنین اقلیمی میسر نبود، اما هوایی که استنشاق می‌کرد، هوای شرق بود که پیوسته برایش حیاتی و ضروری می‌نمود و دیدگاه و بینش وی از آن مدد می‌گرفت. از این رو توانست در آن «اقلیم» مقاومت، و سرانجام دیدگاه فلسفی خویش را ارائه نماید. برای وی این «زاویه دید» در ژرفترین و اساسی‌ترین مفهوم خود چیزی جز تعالیم قرآنی نبود. او به کرات چه در آثار منظوم و منثورش و چه در سخنرانیهای خود اعتقاد و اطمینان راسخش را به صحت این تعالیم تخطی‌ناپذیر اظهار داشت.

کتاب *اقبال و شش فیلسوف غربی*، چنان که از عنوانش پیداست تحقیقی است خاص و درخور تامل. این اثر مشتمل است بر شرح و ارزیابی انتقادی اندیشه‌های فلسفی غرب و تلاشی است برای قرار دادن این تفکرات در

جایگاه درست خود از طریق تطبیق بادستگاه فکری و اندیشه‌های فلسفی و شرقی علامه اقبال، که اگر اهمیتش بیشتر از آن‌ها نباشد کمتر نیست و از دنیای مباحث معین و معمول آن به دور است. دکتر نذیر قیصر مؤلف این کتاب محققی است صاحب نام با ابعاد مختلف علمی، و نیز دارای آثاری متعدد در زمینه اقبال‌شناسی. او با تألیف این آثار عالمانه و مقالات تحقیقی که در مطبوعات معتبر داخلی و خارجی به چاپ رسیده ثابت نمود که دارای اطلاعاتی وسیع در این حوزه است. گرچه شیفتگی وی به اقبال قابل کتمان نیست، ولی سخنانش در مورد آثار و افکار وی عاری از مبالغه است و برای فهم جنبه‌های مختلف اندیشه‌اش رویکردی متعادل، بدون تعصب، بی‌شایبه و صریح دارد. به علاوه هیچگاه ذهن خوانندگانش را با به کارگیری اصطلاحات پیچیده، کلام مغلق و مفاهیم دور از ذهن آشفته نمی‌سازد. هر موضوعی را که برای تحقیق و نگارش بر می‌گزیند، ابتدا آن را به دقت مورد بررسی قرار می‌دهد، جزییاتش را زیر و بالا می‌کند، تمامی جنبه‌های آن را در ترازوی عقل می‌سنجد و سپس شروع به نگارش می‌کند.از این روست که آثارش منقح و از دقت بسیاری برخوردار است و نوشته هایش به طور کلی بسیار مستند و مدلل است و نظراتی که در آنها مطرح شده مبتنی بر یقینی راسخ و احساس مسئولیت است. کتاب حاضر نیز دارای همان ویژگیهایی است که دکتر نذیر قیصر در تحقیقات خود مرعی می‌دارد.

برخی از منتقدان با توجه به موضوع و محتوای کتاب تصور کرده‌اند که افکار اقبال صرفاً ملهم از برخی متفکران غربی است و او مفاهیم مختلف دستگاه فلسفی خود را از یکی از آنها یا از تعدادی دیگر اخذ کرده است. برای مثال گفته‌اند که تصورش در مورد «من» مأخوذ است از فیخته، در مورد انسان کامل برگرفته از نیچه، درباره تکامل و تحول ناشی از اندیشه برگسون، و به همین سان در دیگر موارد از این و آن تأثیر پذیرفته. این نظر به طور قطع نادرست است. همان طور که نمی‌توان گفت دستگاه فکری او صرفاً از آراء

اندیشمندان شرقی نظیر ابن عربی، مولوی و عبدالکریم جیلی شکل گرفته. چنین تصوراتی از یک سو به‌دلیل شباهت هایی است که برخی از دیدگاه‌های اقبال با نظرات این متفکران دارد و از سوی دیگر به سبب همانندی اصطلاحات و عباراتی است که متقابلاً استعمال کرده‌اند. خطایی که این منتقدان مرتکب شده‌اند به لحاظ فنی «غیر علت به جای علت» نامیده می‌شود، یعنی آنچه علت نیست به غلط علت قلمداد شود. حقیقت این است که مفاهیم اصلی نظرات اقبال ملهم از جهان‌بینی قرآنی در خصوص نظریه شناخت و معادشناسی است که علامه اقبال آن را به زبان محاوره‌ای و اصطلاح‌شناسی خاص خود به صورتی بیان داشت که برای انسان تحصیلکرده زمان وی، بخصوص آنان که زمینه‌ای در فلسفه‌های غرب و شرق دارند، قابل فهم و درک باشد. این، آشکارترین و بدیهی‌ترین واقعیتی است که کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. بنابراین ضروری است که منتقدان مذکور به این واقعیت بدیهی و آنچه بر بنیاد آن مجاز است توجه داشته باشند.

پژوهش دکتر نذیر قیصر در خصوص نظرات اقبال کاملاً براساس چنین واقعیتی است، یعنی همان جایگاهی که سزاوار آن است. او در مورد هر فیلسوف غربی که در این کتاب مورد بحث قرار داده، ابتدا جنبه‌های مختلف فلسفه‌اش را بر می‌کاود و آنگاه هر یک را به لحاظ همانندی یا ناهمانندی با آراء اقبال تطبیق می‌دهد .بعد از این بررسی تطبیقی، دیدگاهی را که واقعی می‌یابد معیار قرار می‌دهد. در تمامی کتاب به این نکته مکرراً اشاره می‌شود که علامه اقبال ـ چنان که مذکور افتاد ـ در مرتبه نخست ملهم از مفاهیم قرآنی است و در مرحله دوم متأثر از برخی متفکران مسلمان که آراء آنان نیز منبعث از همان مفاهیم است.

نوشتن این کتاب تکلیف خاصی برای نویسنده مقرر داشته است. در این تحقیق تنها بخشی از نظر استادانه وی دایر بر این که «علامه اقبال نه به واقع متاثر از فیلسوفان غربی است و نه شرقی، بلکه ملهم از قرآن است» بیان شده،

حال آن که او برای اثبات تام و تمام این دیدگاه بنیادی خویش، لازم است دو کتاب دیگر هم بپردازد، تا در یکی مشابهتها و اختلافات دیدگاههای اقبال را با فیلسوفان شرق بنمایاند و در دیگری نظرات مختلف فلسفی او را که مبنای قرآنی دارند، مورد بحث قرار دهد. یحتمل که او فرصت انجام چنین کاری را نداشته باشد، ولی حسن این اثر در آن است که یک سوم این طریق روشمند را پی سپرده. اطمینان دارم که این تألیف، کسی از اقبال شناسان را بر آن خواهد داشت تا راه مانده را دنبال کند. البته طی این مرحله عزمی رستمانه می‌خواهد که اگر میسر شود، آنگاه چنین اثری در حد خود دانشنامه‌ای خواهد شد که اندیشه‌های اقبال را از منظری صحیح به نظاره می‌گذارد.

دکتر عبدالخالق

رییس همایشهای فلسفی پاکستان

دیباچه

علامه محمد اقبال از فلاسفه اوایل قرن بیستم است که در فلسفه‌های هندی، اسلامی و غربی مطالعات ژرف انجام داده، بسیاری از منتقدان و نویسندگان سعی نموده‌اندتا اندیشه‌های وی را با برخی از متفکران برجسته غربی نظیر هگل، نیچه،فیخته و شوپنهاور قیاس کنند تا او را در جایگاه واقعی خود قرار دهند. مطالعه‌ای عمیق در تألیفات آنان کاملا نشان می‌دهد که اکثرشان آراء متفکران غربی را که با اقبال مقایسه نموده‌اند، به درستی نمی‌شناسند، نتیجه این شده که اندیشه همه آنان به اضافه افکار اقبال را به صورتی تحریف شده ارائه دارند. در این مورد می‌توان شواهدی ذکر کرد که مؤلف کوشیده است، فیلسوفان غربی مورد بحث خویش را از طریق اقبال فهم کند؛ مؤلفانی از این دست فقط توانسته‌اند این نظر را القاء نمایند که اقبال در ارتباط با فلاسفه مذکور کاری جز انتحال انجام نداده؛ نظری که به شدت نامنصفانه است. یکی از این موارد برای مثال «مرد مؤمن» اقبال است که معمولاً آن را با «ابرمرد» نیچه قیاس می‌کنند، حال آنکه اقبال بیست سال پس از مطرح کردن قضیه «مرد مؤمن» شروع به خواندن نیچه کرد. چنین تحقیقات زیانبخشی نه تنها در این کشور، بلکه در هند و دیگر کشورها نیز انجام یافته است.

مؤلف کتاب حاضر از این حیث تمایزی آشکار با مؤلفان موصوف دارد، زیرا اقبال و فیلسوفانی را که با وی مورد سنجش قرار داده خوب می‌شناسد. او پیش از اینکه به فلسفه بپردازد و سرانجام مقیم اقلیم آن شود به مطالعه در ادبیات فارسی و انگلیسی پرداخت. در نتیجه مقایسه‌هایی که میان اقبال و متفکران غربی به وجود آورده بسیار معتبر و قابل اعتماد است، طوری که خواننده در می‌یابد او اتهام انتحال را با موفقیت از ساحت تفکر اقبال زدوده و کاملاً اثبات کرده که اقبال بیشتر ملهم از تعالیم قرآن بوده است تا متفکران اسلامی نظیر مولوی، ابن مسکویه و دیگران که خود را مفسر قرآن مجید و سنت می‌خوانند. دکتر قیصر این توفیق را به دست آورد تا اقبال را در جایگاه درست خویش قرار دهد. از همین رو درخور تبریکات بسیار است.

محمد معروف[1]

۱ـ دکتر معروف از اقبال‌شناسان نامبردار پاکستان است که آثار متعدد در مورد اقبال دارد. مترجم، کتاب *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر* را از وی به فارسی برگردانده که از سوی انتشارات قصیده‌سرا در تابستان ۸۲ منتشر شد.

پیشگفتار مؤلف

برخی از مؤلفان به غلط می‌پندارند که بنای اندیشه اقبال (۱۹۳۸ ـ ۱۸۷۷) بر شالوده‌ی فلسفه غرب افراشته شده و او صرفاً متأثر از فیلسوفان غربی نظیر یوهان گوتلیب فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، آرتور شوپنهاور (۱۹۶۰-۱۷۸۸)، فردریک ویلهلم نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)، ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)، هنری برگسون (۱۹۴۱ـ ۱۸۵۹) و جان مک‌تاگارت(۱۹۲۵-۱۸۶۶) است که در این تحقیق به آن‌ها پرداخته می‌شود. برخی از خوانندگان سطحی تا بدانجا پیش رفته‌اند که آراء اقبال را تقلیدی از اندیشه فیلسوفان یاد شده می‌دانند. متأسفانه، تنی چند از اقبال‌شناسان نیز آگاهانه یا ناآگاهانه در ورطه‌ی این نظر نادرست در افتاده و آن را به طور کلی و یا جزیی پذیرفته‌اند که به هر حال مؤید همان عقیده است. اکنون باید دید که این منتقدان تا چه میزان درست می‌گویند؟ اینها سؤالاتی اساسی است که پاسخش را باید در خلاقیت، ابتکار و نبوغ اندیشه اقبال یافت. بسیار علاقه‌مند بوده‌ام که ساحت اندیشه اقبال را از چنین نظرات نادرستی مبرّا سازم. کتاب حاضر نه جنبه توجیهی دارد و نه دفاعی، بلکه کوششی است در تجزیه و تحلیل منابع غربی فلسفه اقبال تا آثار او را در منظری واقعی جای دهد.

اقبال متفکری منحصر به فرد است، به این معنا که از میراث فرهنگی اسلام، دانش جدید و فلسفه اطلاع دقیق دارد. اصول اندیشه‌اش را از اسلام اخذ نموده که سرچشمه معرفت است و بر همین اساس نیز تفکرات نوین را نقد کرده. قالب اصلی اندیشه وی اساساً اسلامی است که به وی مدد می‌رساند تا نقاط قوت و ضعف متفکران را مطرح سازد. جای انکار نیست که می‌توان میان اندیشه وی با دیگر فیلسوفان مشابهتی یافت ولی این مشابهت کم و بیش ناپایدار است و مبین همانندی اندیشه‌شان نیست. اقبال علاوه بر اصطلاحات جدید زبان انگلیسی، اصطلاحات زبانهای مختلف نظیر عربی، فارسی و اردو را با ظرافت بکار می‌برد که در آثار متعددش پراکنده‌اند. هر گاه اصطلاحی فلسفی را به انگلیسی استعمال می‌کند مواظب است که آن اصطلاح از جنبه‌های اسلامی دارای مفهومی کامل، درست و واقعی باشد.

او در مورد گسترش اندیشه بشری دیدگاهی نقادانه و مستقل دارد و در هر فیلسوفی که مروارید حکمت بیابد، گرچه بی‌درنگ از آن تمجید می‌کند، ولی برای پذیرفتنش خود را کاملاً متعهد می‌بیند تاآن را با معیارهای اسلامی نیز مورد ارزیابی قرار دهد. این دقیقاً همان معیاری است که اقبال نقادانه در مورد فیلسوفان شرقی و غربی از جنبه‌های مختلف بکار می‌برد و از همین رو فقط آن عناصر کلی اندیشه بشری را که با روح اسلام همخوانی دارند مورد تأیید قرار می‌دهد. خلاصه اینکه: منبع اولیه و محور استنباطات اقبال مبتنی است بر قرآن، اعتقادات اسلامی، اندیشه‌های اصیل متفکران و عارفان برجسته دنیای اسلام، بخصوص مولانا جلال الدین رومی که او را «مرشد» خود می‌داند و مثنوی‌اش را «قرآن پهلوی» می‌خواند.

دیدگاههای اقبال به لحاظ کیفی متفاوت از فیلسوفان غربی است. برای مثال در اینجا به مواردی از این وجوه اختلاف اشاره می‌شود:

وقتی فیخته سخن از «من» می‌گوید، مقصودش من محض[1] است که از

---

1. pure ego

چیزی مشتق نشده و مقدم بر عینیت یافتن[1] است. یعنی در هر شیء، جوهر یا فرایند خاص و قابل تعریفی کامن است. این، همان علم شناخت[2]است که نخستین اصل فلسفه به‌شمار می‌آید و فعالیتش نامحدود است، نه این که «چیزی» باشد که عمل می‌کند. او توضیح نمی‌دهد که من فردی اصلاً خودش چیست. ولی اقبال به عکس می‌گوید که من «براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد و این یعنی اجتماع من‌های فرعی[3]که من ژرفتر به این وسیله مدام بر وجودم عمل می‌کند و این امکان را برایمان فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنیم[4].» این یعنی وحدتِ ناشی از حالتهای ذهنی. به عقیده وی، «هر حیاتی منفرد است و چیزی به نام حیات کلی وجود ندارد.» شوپنهاور می‌گوید عالم کاملاً و یکسره اراده است. همه عالم اعم از جمادات نظیر سنگ و خاک و موجودات زنده مانند پرندگان، حیوانات وانسانها تجلی و مظهر اراده هستند. این اراده کاملاً فراگیر و جهانشمول در صورتهای عقلی[5] متجلی شده، که در اشیاء منفرد عینیت می‌یابند.

بنابراین یک انسان نمایش پدیداری[6] یا رونوشتی است از مفهوم کلی انسان به صورت یک نوع[7]. ولی اقبال انسان را رونوشتی از مفهوم کلی یا مثال ابدی نمی‌داند. او من بشری را «امر» خدا می‌داند. دیگر این که اراده مورد نظر شوپنهاور بی‌هدف، کور و عاری از اختیار است، حال آن که خودی اقبال غایتمند است. به بیان دقیقتر غایت را هسته مرکزی حیات می‌داند.

اصل بنیادین فلسفه نیچه میل به قدرت است. به عقیده وی در همه مخلوقات، در هر نوع رقابت و در هر آفرینش هنری هدف اصلی کسب

---

1. objectification
2. sub - ego
3. science of knowledge
۴ - *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه. م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶
5. ideas
6. phenomenal presentation
7. species

قدرت بیشتر است. «هر موجود زنده در پی آن است تا قدرتش را برتر از همه به نمایش بگذارد ـ زندگی اصلاً میل به قدرت است؛ صیانت نفس[1] فقط یکی از وجوه غیرمستقیم و معمولی‌ترین نتیجه آن است.» ولی اقبال به عکس قدرت صرف را امری هوسناک می‌داند. او معتقد به جلال (کبریای الاهی) و جمال (حسن الاهی) است، و قدرت را آمیزه‌ای می‌داند از زیبایی، ظرافت و مهربانی. در مجموعه اردوی *ضرب‌کلیم* در غزلی تحت عنوان «مرد مسلمان» می‌گوید:

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت
چهار عنصرند که فرد را مسلمان می‌سازند

ویلیام جیمز معتقد به عدم جبریت[2] است، که برخی تصمیمات ارادی را بدون علت و بی‌انگیزه می‌شمارد. عدم جبریت قطب دیگر جبرگرایی تمام عیار است ؛ نحله‌ای که آزادی و اختیار بشری را غیر قابل قبول می‌داند. ولی اقبال نه جبرگرایی تام و تمام را تأیید می‌کند و نه عدم جبریت را، او انسان را خودمختار می‌داند، که راهی است میان این دو قطب، برگسون، فقط خیزش حیاتی[3] را واقعیت می‌داند که همانند استمرار[4] یا زمان مستمر[5] است. از این رو «خود»[6] نمی‌تواند جایگاه پیشین را اشغال کند. به‌عبارت دیگر به نظر برگسون استمرار مقدم بر «خود» است. خودی ذاتاً هدف نهایی نیست. ولی اقبال آن را مقدم بر زمان می‌شمارد. همچنین زمان را بدون من قابل فهم نمی‌داند. فقط من است که می‌تواند فعالیتش را در زمان درک کند. در *اسرار خودی* می‌گوید:

پیکر هستی ز آثار خودی است   هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است

مک‌تاگارت معتقد به وجود مطلقی است که آن را مجموعه‌ای از افراد [یا

---

1. self - preservation
2. indeterminism
3. Elan - Vital
4. duration
5. continuous time
6. self

خودی‌ها] میداند. خدای دینی را باور ندارد. بنابراین می‌توان او را به درستی ملحد دانست. حال آن که اقبال خدا را واقعیت غایی می‌داند که یک «خودِ» دارای شخصیت است و قدیر و علیم و نامتناهی. او ارتباطی معین با اجتماع خودها دارد، ولی خودش متشکل از مجموع این خودها نیست. خدا در عین کامن[۱] بودن، متعالی[۲] هم هست.

اکنون می‌پردازیم به ذکر مشابهت‌هایی در آراء اقبال و شش فیلسوف مورد بحث.

فیخته معتقد به وحدت‌گرایی اخلاقی[۳] است که ستیز با موانع و مشکلات را توصیه می‌کند. او وجود این موانع را نتیجه طبیعی علاقه انسان به کار و عمل و انجام وظیفه‌اش می‌داند. غیر من برای انجام وظیفه اخلاقی من محدود، عنصری ضروری است، «عنصری محسوس برای انجام وظیفه‌ی ماست.» اقبال نیز می‌گوید که من محدود نمی‌تواند بدون موانع یا عوامل بازدارنده که آفریده غیر من یا جهان خارجی است، توسعه و تکامل یابد. به عقیده وی «من با از میان برداشتن موانع موجود در مسیرش به آزادی نایل می‌آید.» درباره عالم می‌گوید: «واقعیتهای متغیرش هستی ما را به شکل تازه‌ای در می‌آورد. تلاش عقلانی برای غلبه بر موانعی که می‌آفریند نه تنها حیاتمان را پربار و غنی می‌سازد، بلکه بینشی ژرف هم به ما می‌دهد...» ولی این نظر اقبال برگرفته از اندیشه فیخته نیست، بلکه مبتنی بر قرآن است. او در این خصوص بارها از قرآن استناد می‌جوید که در آن اظهار شده: «شما را برای امتحان به خیر و شر دچار کنیم[۴]»

شوپنهاور معتقد به عینیت اراده است. به نظر وی بدن اراده متعین و حالت برون ذاتی و مرئی تمایلات[۵] ماست. او می‌گوید «اجزاء بدن باید... با تمایلات

---

1. Immanent
2. Transcendent
3. ethical monism

۴ ـ انبیاء: ۳۶

۵ ـ desires نفسانیات

اصلی که اراده به‌وسیله آنها خود را عیان می‌سازد، کاملاً مطابقت داشته باشند؛ آنها باید حالت برون‌ذاتی و مرئی این تمایلات باشند. دندانها، گلو، و روده‌ها گرسنگی متعین هستند؛ اعضای تناسلی میل جنسی را عینیت می‌بخشند و دستان حریص و پاهای شتابان نیز بیشتر امیال غیر مستقیم اراده را می‌نمایانند و با آن‌ها مطابقت دارند.» اقبال هم بر این باور است، زیرا می‌گوید:

چیست اصل دیده‌ی بیدار ما؟ بست صورت لذت دیدار ما
کبک، پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا منقار یافت
نی برون از نیستان آباد شد نغمه از زندان او آزاد شد[1]

البته این موضوع را مولوی قرنها پیش از شوپنهاور متذکر شده است:

باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما
باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او[2]

و باز در این مورد که حاجت و نیاز نیرویی است در پس پشت خود متعین می‌گوید:

زان که بی‌حاجت خداوند عزیز می‌نبخشد هیچکس را هیچ چیز
پس کمند هست‌ها حاجت بود قدر حاجت مرد را آلت بود
چشم ننهادست حق در کورْموش زان‌که حاجت نیست چشمش بهر نوش[3]

نیچه بدون تردید فیلسوفی است پوینده. او اندیشه جدایی از جامعه را نفی می‌کند. راهبان مسیحی عزلت گزین و تارک دنیا را مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی در این اندیشه پیشگام نیست. پیامبر اسلام نخستین کسی است که این شیوه زندگی را مردود دانسته و گفته است:

۱ـ *اسرار خودی*، ابیات ۱۴۷ـ۱۴۵
۲ـ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۱۱و۱۸۱۲
۳ـ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۷۴، ۳۲۷۹، ۳۲۸۴ برای مطالعه بیشتر در این موضوع ر.ک: تصحیف غربزدگی،نوشته م.ب.ماکان، فصل «مفهوم وطنخواهی.»

در اسلام رهبانیت نیست. شما در جهاد شرکت کرده‌اید و این رهبانیت امت من است.

ویلیام جیمز ویژگی‌های تجربه دینی را با شور و شوق مورد بحث قرار داده و آن را عاملی بی‌واسطه برای پیوندی صمیمانه به حقیقت مطلق دانسته که چند و چونش غیر قابل انتقال به دیگری است. در این مورد تشابهی میان جیمز و اقبال وجود دارد، ولی اقبال در این باب متأثر از سنت اسلامی است نه آن که در زمره پیروان ویلیام جیمز باشد. جیمز می‌گوید: «کیفیت تجربه عرفانی باید بی‌واسطه تجربه شود...»

این نظری است که در ادب صوفیه رایج است و به آن شهود (حضور قلب، خودآگاهی) و کشف (پرده و پوشش برگرفتن) گفته می‌شود. همچنین به نظر امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰هـ) تجربه عرفانی «همانند ادراک حسی‌ِ آنی است، طوری که گویی کسی آن را با دستش لمس می‌کند.»

برگسون برای خودی دو جنبه قایل است و آنها را اجتماعی و بنیادی می‌خواند. بنا به گفته وی زمان خوداجتماعی، زمان تسلسلی[1] است و زمان خود بنیادی، زمان محض است که او آن را دهر یا دیرند[2] می‌نامد. اقبال بر این نظر برگسون صحه می‌گذارد. ولی آنچه برگسون گفته همان است که مولوی هفتصد سال پیش از او بیان داشته:

فکـرت از مـاضی و مستقبل بـود
چون از این دو رست، مشکل حل شود[3]

و نیز:

ساعتی بـا آن گـروه مـجتبی　　چـون‌مراقب‌گشتم‌وازخـودجدا
هم در آن‌ساعت‌زساعت‌رست‌جان　　زانک ساعت پیرگرداند جوان[4]

---

1. serial time　　2. duree

۳ـ مثنوی، دفتر دوم: بیت ۱۷۷　　۴ـ مثنوی، دفتر سوم: ابیات ۲۰۷۲ و ۲۰۷۳

اقبال نیز با توجه به زمان تسلسلی می‌گوید:

نظریه اشاعره در مورد زمان شاید اولین کوشش در تاریخ تفکر اسلامی برای فهم فلسفی آن است. زمان به عقیده اشاعره، توالی اکنون‌های منفرد[1] است[2].

مک‌تاگارت می‌گوید که عالم واقعیتی است ملموس نه توهم یا چیزی ذهنی. اقبال دیدگاه مک‌تاگارت را مورد تأیید قرار می‌دهد. ولی آنچه مک‌تاگارت درخصوص واقعیت عالم اظهار داشته سخنی است که قرآن هزار و چهارصد سال پیش از وی بیان داشته. اقبال با توجه به تعالیم قرآنی می‌گوید که عالم «واقعیتی است که باید به حساب آید[3].» در اینجا اقبال از قرآن استناد می‌جوید:

در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد، عبرتهاست. کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...[4]

اقبال در *ارمغان حجاز* به صورتی کنایه‌آمیز می‌گوید:

می‌از میخانه مغرب چشیدم   به جان من، که دردسر خریدم
نشستم با نکویان فرنگی   از آن بی سوزتر روزی ندیدم[5]

شباهت میان افکار اقبال و اندیشمندان غربی، پیش از آن که نشاندهنده تأثیرپذیری اقبال باشد، بیشتر مبین تأثیر اسلام بر فلسفه غرب است. هر جا که متفکری موفق می‌شود نگاهی به حقیقتی بیندازد، او آگاهانه یا ناآگاهانه ریشه و جنبه اسلامی آن را می‌نمایاند. برتراندراسل نیز همین قضیه را به بیانی دیگر شرح می‌دهد:

۱ـ در اصطلاح اشاعره «آنات متتالیه»
۲ـ *بازسازی*، ص ۱۴۰
۳ـ همان، ص۴۴
۴ـ آل عمران: ۱۹۰ و قسمتی از ۱۹۱
۵ـ دوبیتی ۱۱۵، بخش فارسی *ارمغان حجاز* تحت عنوان *خیال وصال* به وسیله مترجم شرح شده است.

اصطلاح دوران تیرگی[1] را برای ایامی به کار می‌بریم که از سال ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی را شامل می‌شود و نشان از توجه بیش از حد به اروپای غربی دارد. در این دوره تمدن درخشان اسلام از هند تا اسپانیا جاری بود. در این زمان نه تنها مسیحیت تأثیری بر تمدن نداشت، بلکه قضیه کاملاً به عکس بود.

اقبال هم اظهار می‌دارد که «فرهنگ اروپایی در بعد عقلانی خود تکامل یافته‌ی برخی از مهمترین نمودهای فرهنگ اسلام است[2].» اقبال در نامه‌ای به عبدالله چغتایی می‌نویسد: «اگر در پاریس به محقق تازه کاری برخوردی، لطفاً متقاعدش کن تا کتاب مشهور دکارت، *قواعد*[3]، را با *احیاءالعلوم* غزالی مقایسه کند و به دانشمندان اروپایی نشان دهد که این فیلسوف معروف فرانسوی تا چه میزان مرهون دانشمندان مسلمان است.» به علاوه اقبال اظهار می‌دارد که «کتاب *کمدی الهی* دانته به میزان زیاد مدیون افکار ابن عربی است که به طور کلی در اروپا شناخته شده بود، و متفکران و دانشمندان برجسته در مجموع با شیوه‌های تفکر اسلامی آشنا بودند.» همچنین می‌گوید: «جاحظ (ف.۲۵۵هـ) اولین کسی بود که به موضوع تغییر در حیات حیوانات که بر اثر مهاجرت‌ها و یا به طور کلی تحت تأثیر محیط پیش می‌آید، اشاره کرد[4].... ابن‌مسکویه (ف.۴۲۱هـ) اولین متفکر اسلامی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو در باب منشاء انسان ارائه داد[5].» اقبال در این خصوص به گفته‌ی بری فاولت[6] استناد می‌کند که گفته است «دانشمندان ما مدیون علوم اسلامی می‌باشند و این تنها محدود به اکتشافات شگفت‌انگیز در زمینه‌ی نظریه‌های انقلابی نیست. علم بیش از اینها به فرهنگ اسلامی مدیون است،

---

1. Dark Ages

۲ـ *بازسازی*، ص ۴۱

3. *Methods*

۴ـ *بازسازی*، ص ۲۱۲

۵ـ همان، ص ۲۱۳

6. Robert Briffault

بلکه هستی‌اش را مرهون آن می‌باشد[1]. به علاوه خواجه نصیر توسی و ابوریحان بیرونی مشعلدار اندیشه و دانش ریاضی اروپا هستند.

در پایان به نظر می‌رسد بسیار به جا خواهد بود اگر در این زمینه به سؤالی مناسب پاسخ داده شود. سؤال این است: چرا برخی از منتقدان در بررسی آراء این فیلسوفان غربی به عنوان پیشگامان اندیشه اقبال به بیراهه درافتادند؟ برای تصور نادرست آنان می‌توان دو دلیل عمده ارائه داد:

۱ـ این منتقدان نه معلومات کافی در مورد قرآن و اسلام دارند و نه از اندیشه اسلامی و مفاهیم عرفانی چیزی می‌دانند. تاراچَند رَستوجی[2] نویسنده‌ی هندی که مؤلف کتاب *تأثیر غرب بر اقبال*[3] است یکی از این نمونه هاست. البته این امر تنها منحصر به غیر مسلمانان نیست، بلکه حتی گروهی از منتقدان مسلمان نیز توجهی به استنادات و مآخذ اسلامی مورد نظر اقبال ندارند. همچنین باید گفت که آنان احتمالاً با اندیشه مولوی به طور کامل آشنا نیستند. با مطالعه‌ای عمیق در افکار مولوی اثر این نظر کاذب که اندیشه اقبال تحت تأثیر غرب است از میان می‌رود.

۲ـ منتقدان اقبال بحث‌ها و ارزیابی‌های او را در مورد دیدگاه‌های خاص فیلسوفان غربی مذکور به معنای واقعی درنیافته‌اند. او برخی از نظراتی را که متفکران غربی اظهار داشتند تنها از آن رو مورد بحث وارزیابی قرار داده تا ثابت کند که آنان گوشه چشمی به حقیقت کهن موجود در سنت اسلامی داشته‌اند. این بدان معنا نیست که او از مآخذ اصلی آگاهیهای خود دست کشیده و شروع به تقلید از غربیان کرده است.

اقبال در پاسخ به انتقادی که برخی از منتقدان سطحی از *اسرار خودی* وی به عمل آوردند، موضوع «خود» را در مکتوبی معروف، خطاب به دکتر رینولدنیکلسون روشن ساخت. او در این نامه می‌گوید:

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۲۶

2. Tara Chand Rastogi

3. *Western Influence on Iqbal*

در یادداشتهایم که اکنون بخشی از مقدمه ترجمه *اسرار خودی* شما را شامل می‌شود، دیدگاهم را در مورد مراجعه به آراء متفکران غربی دقیقاً بیان داشته‌ام. به عقیده من، این امر فهم نظراتی را که در انگلستان داشته‌ام آسان خواهد کرد. من در پرتو مفاهیم قرآنی و همچنین با استعانت از اندیشه عرفا و متفکران اسلامی نظیر ابن عربی و فخرالدین‌عراقی درباره وحدت وجود، وحید محمود در خصوص واقعیت متکثر، ابراهیم جیلی در مورد انسان کامل، و مُجَدِّد سَرهَندی راجع بـه شـخص انسـانی[1] در ارتباط با شخص الاهی[2] توانسته‌ام نظراتم را به آسانی بیان دارم. اینها را گفتم تا درواقع نظراتم را در مقدمه هندی چاپ اول اسرار خودی اظهار دارم.

به عقیده من فلسفه *اسرار خودی* تحولی است که مستقیماً از تجربه و تفکر صوفیان و اندیشمندان مسلمان زمـانهای گـذشته بـرآمـده. حـتی تصوری که برگسون از زمان دارد برای عرفای ما چیزی ناشناخته به شمار نمی‌آید. قرآن به تحقیق کتابی مابعدالطبیعی نـیست، بـلکه دیـدگاهی صریح در مورد زندگی و سرنوشت بشر دارد، که سرانجام باید بر نظراتی ناشی از مفاهیم مابعدالطبیعی تکیه کند... مایه تأسف است که تـاریخ تفکر اسلامی آن چنان که باید در غرب فهم نشده است. ای کاش فرصتی می‌داشتم تا کتابی جامع در این زمینه بنویسم و به فلسفه پژوهان غربی نشان دهم که تفکر فلسفی چگونه کل جهان را خویشاوند و به هم‌وابسته می‌سازد.

این پاسخ تنها منحصر به *اسرار خودی* نیست، بلکه قابل تطبیق با کل تفکر اقبال است. بی‌تردید، هیچ متفکری نمی‌تواند اندیشه‌اش را به دور از فضای فکری‌ای که در آن قرار دارد، بسط دهد. او برای آن که بتواند نـظرش را بـه دیگران ابلاغ کند و اندیشه‌اش را قابل فهم سازد، لازم است اصطلاحات زمان خویش را به کار برد. در تجزیه و تحلیل نهایی باید رجوع کرد به سرچشـمه

1. human person
2. Divine Person

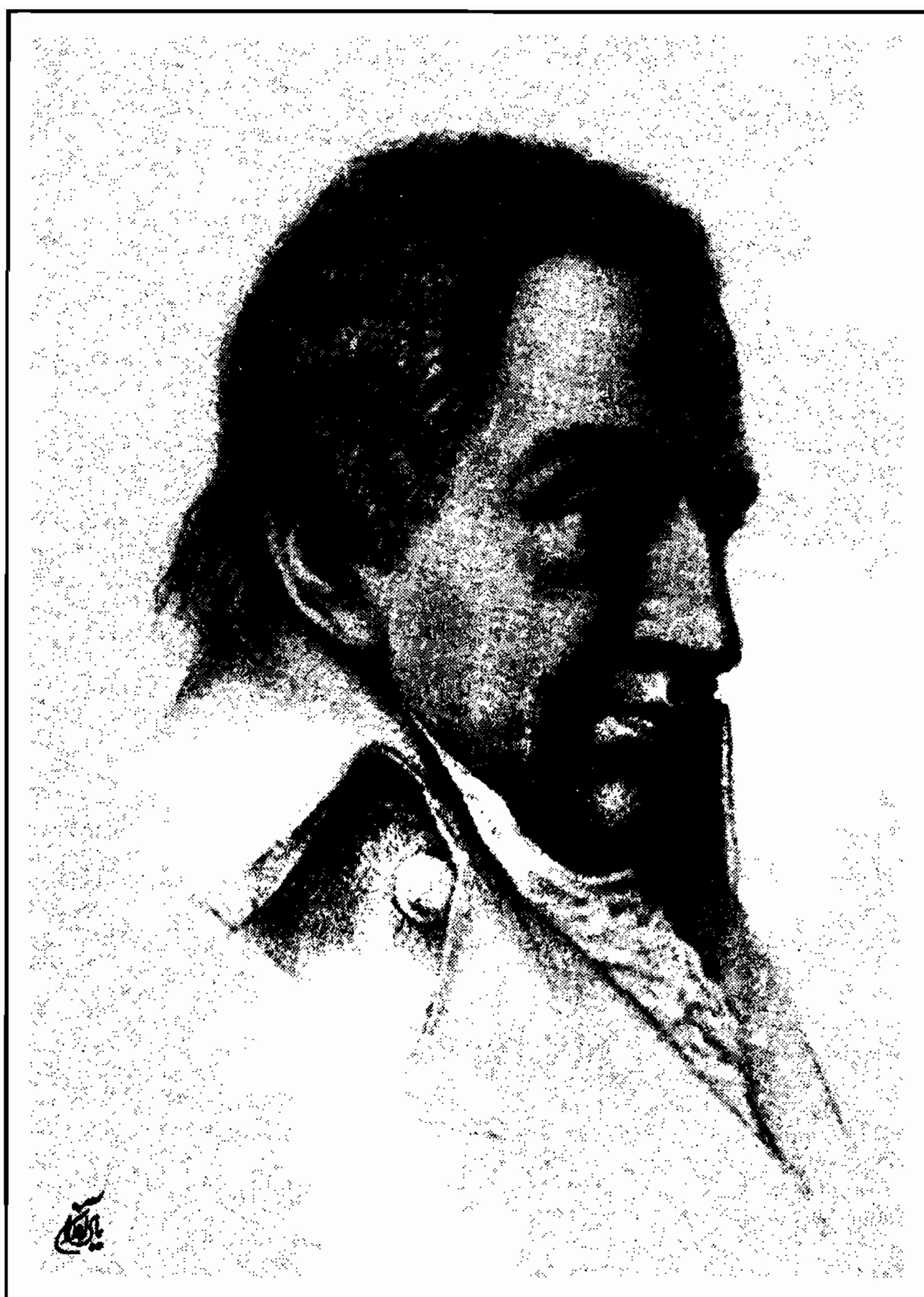
معرفت یک متفکر. اگر این منبع اصیل بود، آنگاه می‌توان حکم کرد به این که آن اندیشه خلاق، بزرگ و ارزشمند است. اقبال پیوسته به قالب و سرچشمه معرفت خود، یعنی قرآن که آموزه‌های بنیادینِ مرتبط با مابعدالطبیعه، دین و فلسفه را از آن اخذ کرده، صادق بوده است.

ولی حقیقت این است که اقبال در میان فیلسوفان جهان پایگاه مشخصی دارد. در بسیاری از نقاط جهان کتابهای متعدد در مورد آثار و افکار وی به رشته تحریر در آمده است. اکنون زمان آن رسیده تا فیلسوفی را که به درستی «مسح شده بال جبرئیل» خوانده‌اند و افکارش «جاذبه‌جهانی» دارد از منظری حقیقی بنگریم. بی‌گمان در پیامش نیرویی نهان است که فهم آن موجب خواهد شد تا بدل به ملتی بزرگ شویم. بنابراین لازم است تمامی تصورات نادرست را از پیرامون آراء و افکار وی بزداییم و او را به عنوان متفکری اصیل در جایگاه واقعی‌اش بنشانیم.

نذیر قیصر

فصل اول

فیخته و اقبال



یوهان گوتلیب فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴)

I. من

۱ـ من مطلق و غیر من

از آنجا که اصطلاح «من» یا «خود» را یوهان گوتلیب فیخته در فلسفه خود به کار گرفت، برخی از اندیشمندان به غلط پنداشته‌اند که اقبال دنباله‌رو او بوده است. فیخته فیلسوفی است که قالب و محتوای اندیشه‌اش بسیار مبهم است. او غالباً کلمه «من» را در مورد من *مطلق* و من *محدود* به یک شکل به کار می‌برد. یعنی وقتی سخن از من مطلق می‌گوید آن را به عنوان اسم علم با حرف بزرگ آغاز نمی‌کند. این دو «من» در شیوه بغرنج نگارشش نامشخص و درهم‌آمیخته‌اند. این امر عمدتاً مایه سردرگمی و بدفهمی می‌شود. او در زمان خودش مجبور بود بگوید «مردم، عموماً نظریه علم[1] را چیزی منتسب به تأثیرات فردی[2] می‌دانند که بی‌تردید نمی‌توان این را به آن یک ربط داد، از آن جمله است پدید آمدن جهان مادی.... آنان کاملاً در اشتباه بوده‌اند: آنچه خالق همه پدیدارها، از جمله افراد پدیداری[3] است فرد نیست، بلکه حیات روحانی بی‌واسطه[4] است[5].»

۱ـ theory of science این اصطلاح را براساس نظر فیخته می‌توان به فلسفه علم یا علم به علم تعبیر کرد.

2. individual effects

3. phenomenal individuals

4. immediate spiritual life

5. Johan Gottlieb Fichte, *Fichte´s Works by his Son*, I.H. Fichte,II,P.607

تفاوت‌ها

فیخته

الف) من مطلق

من، یعنی من مطلق، تفکر بنیادین فیخته است. این من مطلق چیست؟ فیخته اندیشمندی ایده‌گرا[۱] است. به نظر وی «حقیقت والای ایده‌گرایی در این است که فعالیتش بر بنیاد ایده (معنا) آغاز می‌شود. همانطور که *فاوست* گوته[۲] در توضیح آن می‌گوید: "در آغاز عمل[۳] بود[۴]." از این رو من فعالیت نامحدود است ـ نه چیزی که فقط عمل می‌کند. قصدش بر این نهاده شده تا آن عمل و فعلی رانشان دهد که در حالات تجربی خودآگاهیمان نه عیان می‌شود و نه می‌تواند بشود، بلکه در شالوده خودآگاهیها قرار دارد و به تنهایی آن‌ها را امکانپذیر می‌سازد[۵].» [من مطلق] آزاد است ولی منی است ناخودآگاه[۶]. فیخته می‌گوید که مقصودش از من، همان من محض است و مقدم بر عینیت یافتن است، یعنی در هر شیء، جوهر، یا فرایند خاص و قابل تعریفی کامن است. به علاوه می‌گوید:

> وظیفه ما کشف نخستین اصل معرفت آغازین و مطلقاً بی‌قید و شرط بشری است ولی اگر این امر اصلی مطلقاً ابتدایی باشد، نه اثبات کردنی است و نه به تعریف در می‌آید[۷].

---

1. idealist
2. *Faust*
۳ـ Act فعل
4. Radoslav A.Tsanoff, in *Encyclopedia of philosophy,* vol.3rd by Chief Paul Edwards
۵ـ *Fichte´s Works* همان
6. unconscious
۷ـ *The Science of Knowledge* فیخته، ترجمه Pether Heath و John Ichs، ص93، چاپ دانشگاه کمبریج 1982

من، حیات کلی[1] است. «ما نمی‌توانیم بدون منتسب ساختن عقل[2] و فرایندهای کلی اندیشه به خودهای منفرد، درباره‌شان بیندیشیم.... [من] واقعیتی است برتر از هر شخصی، برتر از افراد، عقلِ فعال جهانی است که در همه اشخاص وجود دارد....[3]»

من، عنصری است غایتمند، بالقوه و ذاتاً فعال که هدفش متحقق شدن است. «تصور فرایند حیات کلی یا فعالیت محضِ عاری از مقصود و هدف، امری ناممکن است؛ اگراین فرایند و فعالیت معرف هدفی اخلاقی نباشد، بی‌معنا خواهد بود[4].»

من، چیزی است که هست. خود را وضع می‌کند[5]. یعنی هستی خویش را بر می‌نهد. «این، نوعی تعبیر مابعد الطبیعی از قانون منطقی تشخص است: الف همان الف است[6].» واقعیت یا منِ اساساً موجود، منی است که در اثبات خویش می‌کوشد. «خود مطلقِ مبدأ نخستین را نمی‌توان چیزی نامید (محمولی ندارد، گر چه می‌تواند داشته باشد)؛او فقط چه‌چیز است، و بیش از این هم به توضیح در نمی‌آید[7].» بی‌واسطه و به طور مطلق وضع شده است. «وجود دارد، زیرا خود *را* بر *می‌نهد* و خود *را* بر *می‌نهد* زیرا وجود دارد. بنابراین، خود را بر نهادن و وجود، عین هم و یکی هستند[8].» من، سرچشمه هر واقعیتی است، یا به بیان فیخته «من، خود را وضع می‌کند.» او آن را نخستین اصل فلسفه‌اش می‌خواند.

---

1. universal life
2. reason

۳ـ *A History of Philosophy*، Frank Thilly ویراسته Ledger Wood چاپ الله آباد، ص 459

۴ـ *همان*، ص 461

۵ـ posite (وضع کردن، برنهادن). این اصطلاح را خود فیخته برای این مفهوم به کار برده است؛ یعنی من به رغم نامحدود بودنش خود را محدود می‌سازد تا متعین و متشخص شود، زیرا درصورت وضع نشدن نامحدود می‌ماند و متعین نمی‌شود. بنابراین محدودیت لازمه تعین است.

۶ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 194

۷ـ *Fichte´s Works*، ص ۱۰۹

۸ـ همان

ب ـ غیر من

من مطلق، عرصه برای فعالیت غیر من در خود ایجاد و برقرار می‌سازد. تا زمانی که چیزی به نام غیر من وجود دارد که مانعی برای فعالیت نامحدود است، من نامحدود به آگاهی نخواهد رسید.«فعالیت مطلق و نامحدود عرصه [یامن مطلق] عرصه برای‌خودایجادوبرقرارمی‌سازدتا در آن به عمل‌بپردازد[۱].»

موضوع مهم و درخور توجه این است که غیرمن به طور کلی وجودی خارجی است تا شی‌یی[۲] مشخص یا یک رشته اشیاء محدود. دومین اصل فلسفه فیخته این است که «من یک غیرمن را وضع می‌کند.[۳]»

اقبال

دیدگاه فیخته در مورد من مطلق به کلی متفاوت از تصور اقبال است. من مطلق اقبال، خدای دینی است. او غیر از خدا به من غایی دیگری عقیده ندارد. حال آن‌که من مطلق فیخته، خدا نیست، بلکه فعالیتی ناخودآگاه[۴] یا من محض است. کاپلستون[۵] درست می‌گوید که:

> [در این دوره] ... با آن که فیخته اساساً سعی در تبدیل دستگاه فلسفی کانت به ایده‌گرایی، و استنتاج تجربه از من متعالی[۶] دارد، ولی به ندرت پیش می‌آید که من را به عنوان خدا توصیف کند، زیرا همان استعمال کلمه من مبین مفهوم من محض، متعالی یا مطلق است که گویی با خود آگاهی بشری چنان عجین شده که چنین تعاریف و توصیفاتی بناگزیر

۱ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 194

2. object

۳ـ مأخذ پیشین

4. unconsious activity

۵ـ Frederick Copleston متولد ۱۹۰۷، کشیش و مؤلف مجموعه معروف *تاریخ فلسفه* که برخی از مجلدات آن از جمله «از فیخته تا نیچه» به فارسی منتشر شده است.

6. transcendental ego

بسیار نامناسب می‌نمایند. به علاوه، اصطلاح خدا برای فیخته به مفهوم هستی خوداگاهِ متشخص[1] است. ولی من مطلق هستی‌یی خوداگاه نیست. فعالیت که پایه‌ریز آگاهی و تلاشی است به سوی خوداگاهی، نمی‌تواند خودش آگاهی باشد. بنابراین، من مطلق نمی‌تواند همسان خدا باشد. از اینها گذشته، ما حتی نمی‌توانیم به مفهوم خدا بیندیشیم.

فیخته در تفکرات متأخرش به خدا اعتقاد می‌یابد که می‌توان آن را گسترش و تکامل تصوری دانست که از من مطلق داشته است. ولی این دیدگاه وی نیز کاملاً متفاوت از تصوری است که اقبال از خدا دارد. حتی صفات خدای اقبال متفاوت از ویژگیهای یاد شده من غایی فیخته است.

همانندی و دیدگاه واقعی

اکنون موضوع قابل ذکر این است که حتی اگر من مطلق را خدا یا خالق تصور کنیم که غیر من [یا مخلوق] را برای آگاه شدن وضع کرده [یا آفریده][2] باز هم نمی‌توان فیخته را مبدع این اندیشه دانست. در حدیثی قدسی، قرنهای بسیارِ پیش از فیخته، گفته شده است که: «من گنج پنهان بودم، خواستم تا شناخته شوم، پس جهان را آفریدم.» این حدیث را محدثان بسیار نقل کرده‌اند[3].

---

1. personal self - conscious Being

۲ـ به عقیده فیخته آگاهی زمانی به وجود خواهد آمد که من مطلق، یک من محدود در خود بیافریند یا برنهد. پس تا غیر من نباشد آگاهی‌یی به وجود نخواهد آمد. من محدود به دلیل محدود بودنش می‌تواند به من مطلق بیندیشد.

۳ـ صائن الدین اصفهانی (فوت ۸۳۵) که در عرفان و فلسفه حلقه اتصال میان سهروردی و ملاصدرا است در رساله *ضوءاللمعات* خود می‌گوید: «در حدیث آمده است که چون داوود پرسید از خدای تعالی که خلق را برای چه آفریدی؟ فرمود: من گنج پنهان بودم، دوست داشتم که عیان شوم. پس خلق را از برای آن آفریدم.» (ر.ک. *قلندر شهر عشق*، سیزده خطابه وگفتمان درباره اقبال، نوشته م.ب.ماکان، انتشارات اقبال، ص۱۴۳).

II. من محدود و غیر من

به نظر فیخته میان من و غیر من فرقی بیش از این وجود دارد. بنابه گفته وی من نامحدود و غیر من نمی‌توانند نامحدود بمانند.

> اگر من مطلق و غیر من هر دو نامحدود باشند، یعنی اینکه، هر یک می‌خواهد با کنار گذاشتن آن یک تمامی واقعیت را بینبارد. آنها تمایل پیدا خواهند کرد که یکدیگر را حذف و از بین ببرند. در این صورت پدید آمدن آگاهی غیر ممکن خواهد بود. بنابراین اگر قرار به پدید آمدن آگاهی باشد باید من و غیر من هر دو محدود باشند. هر یک باید دیگری را حذف کند، منتها بخشی از آن را. من و غیر من به این مفهوم باید تقسیم‌پذیر باشند[۱].

نتیجه این که من نامحدود با برنهادن یا وضع غیر من خود را محدود کرده و موجب یک سلسله فعالیت و تلاش برای خود شده است[۲]. بنابراین میان من و غیرمن فرقی بیش از این وجود دارد.

آگاهی فقط زمانی پدید می‌آید که میان من مطلق و غیرمن تفاوت بیشتر ایجاد شود. من‌مطلق، من محدود[۳] و غیر من محدود را که متقابلاً یکدیگر را محدود و متعین می‌سازند، در خود به وجود نمی‌آورد. فیخته با ارائه تمثیل نور بیان می‌دارد که من نامحدود خود را به خودهای منفرد بی‌شمار منقسم می‌سازد.

> همانطور که هر مانعی نور را می‌شکند یا آن را منعکس می‌سازد و به

۱- *A History of Philosophy*، نوشته *F.Copleston*، جلد 7 ، بخش I ، ص66.

۲- به عقیده فیخته حقیقت من در عمل است نه در وجود، زیرا وجود متضمن سکون است و سکون یا عدم حرکت یعنی نیستی. پس وجود یا بودن حقیقت ندارد و آنچه حقیقی است عمل است. دلیل وجود من در این است که مجبور به عمل است و او برای آن که به میدان عمل درآید و وجود خود را اثبات کند، غیر من را وضع می‌کند یا در برابر خود برمی‌نهد. از این رویارویی است که دنیای خود را پهناور می‌سازد و به سوی کمال پیش می‌رود.

3. finite non - ego

منبعش برمی‌گرداند، به همین سان هم فعالیت فراگیر[۱]، با مواجه شدن به مانعی، منعکس می‌شود و به خودش بازمی‌گردد. تا هنگامی که فعالیت نامحدود با عاملی بازدارنده مواجه نشود به هیچ روی آگاهی، خودآگاهی، اندیشه متعین ساختن خویش[۲] و دانش و معرفت به وجود نخواهد آمد؛ فعالیت محدود فقط در قالب محدود و به صورت منی که با دیگر من‌های محدود تحدید می‌شود می‌توانند نسبت به خویش آگاهی یابد واز آن‌جا که حیات فراگیر، نامحدود است نمی‌تواند خود را در قالبی محدود فرسوده کند، بلکه باید بطور نامحدود پیش برود و من‌ها را بیافریند تا در این فرایند تفریق و تفرد، از خویشتن خود آگاهی یابد[۳].

فیخته حیات فراگیر را اصل سوم فلسفه‌اش می‌نامد، یعنی «من [مطلق]، منی محدود را در تقابل با غیرمنی محدود برمی‌نهد[۴].»

اکنون بهتر است به بررسی من محدود و غیرمن محدود بپردازیم.

۱ ـ من محدود (انسان)

تفاوت

فیخته

الف) من محدود وسیله‌یی است برای خودشناسی[5] اخلاقی

من مطلق فعالیتی نامحدود است که از طریق خود اثباتیِ اخلاقی به سوی کسب آگاهی در تلاش است. این من بالقوه در جهت اخلاق فعال است. ولی همان‌طور که پیشتر گفته شد من‌مطلق فقط زمانی کسب آگاهی می‌کند که به صورت محدود باشد. از نظر فیخته بسط و تکامل خودآگاهی در این است که

---

1. universal activity   2. self - determining

۳ـ *A History of Philophy* نوشته Frank Thilly، ج3، ص460

۴ـ فیخته، نقل از *Encyclopedia of Philisophy*، جلد3، ص194

5. self - realization

«خودآگاهی باید به صورت محدود در آید و اراده نامحدود خودْ اثباتی فقط از طریق خود اثباتی اراده‌های محدود می‌تواند تحقق یابد[۱].» اهمیت تکثر خودهای محدود یا هستی‌های عقلانی و آزاد را نمی‌توان نادیده گرفت. من محدود با از میان برداشتن غیر من محدود که دال بر علت من مطلق است، خودآگاه می‌شود.

فیخته می‌گوید که من مطلق به صورت انگیزه صرف[۲] در من فردی حضور دارد. «من مطلق به خود»[۳] فرمان می‌دهد تا مقاومت غیر من [محدود] را در هم بشکند و به این ترتیب انسان را قادر می‌سازد تا در طریق تحقق هدف من مطلق عمل کند[۴].

> ما می‌توانیم آنچه راکه طبیعتمان بر آن تأکید دارد یا ما را ملزم به انجامش می‌سازد، به نتیجه برسانیم[۵].

از این حیث، فیخته به میزان بسیار تحت تأثیر کانت است. «فیخته تمامی نظریه فلسفی خویش را بر تصوری که کانت از طبیعت اخلاقی انسان داشته بنا نهاده، که بر اساس آن، آدمی حق دارد پاره‌ای درخواستهای مشخص داشته باشد. او ابتدا با طرح طبیعت اخلاقی انسان، فلسفه‌یی را بنیاد می‌نهد که پاسخگوی نیازهای طبیعت آدمی است[۶].»

ب) عمل اخلاقی، موجب همنهادی[۷] می‌شود

عملی اخلاقی سنتز پدید می‌آورد.

دانستیم که «مقابله» میان اصول نخستین و ثانوی سبب پیدایی «تضاد در

۱ـ *A History of Philasophy* نوشته Copleston، ج 7، بخش I، ص 91

2. pure impulse

3. self

۴ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ص 461

۵ـ همان

۶ـ *Ideas of Great Philosophers* نوشته S.E.Frost Jr. ص 104

7. synthesis

رابطه بین مدرِک و مدرَک» شده و نیز با توجه به مقاومت متقابل من محدود وغیرمن محدود ثنویت ذهن و عین پدید آمده. بنابراین چگونه می‌توان ثنویت ذهن و عین را به هم پیوند زد؟ آیا قوه درک[۱] می‌تواند کمکی کند؟ خیر. زیرا [شناخت] فقط عملی اخلاقی است که می‌تواند به سنتز دست یابد. «قوه درک یا شناخت نمی‌تواند دو سوی شکاف میان ذهن و عین را به هم متصل کند و به وحدتی بامعنا نایل آید. عین یا شیء نیز مقاومت کننده است ـ تنها با فعالیت اخلاقی می‌توانیم به طریق سنتز حقیقی پی ببریم. عمل اخلاقی ثنویت ذهن و عین را از میان می‌برد. آن دو را به هم پیوند می‌زند. تلاش برای به دست آوردن عدالت امری عینی است و کوششی برای غلبه بر آنچه که مقصودمان است، یعنی عدالت که جلوه پویا و فعال آن در خود اظهاری[۲] ذهن و خود اثباتی[۳] آن است[۴].»

ج) نیک و بد

من، چنانکه مورد بحث قرار گرفت، از طریق خودسازی اخلاقیِ اراده‌های محدود به تحقق خویش نایل می‌شود. از این رو، اهمیت وظیفه اخلاقی خودهای محدود نمی‌تواند دست کم گرفته شود.

بنابراین لازم است که انسان برای نایل آمدن به برترین نیکی وظیفه‌اش را از روی آگاهی و اختیار انجام دهد[۵]. «رسالت[۶] کامل خویش را نمی‌فهمم و نمی‌دانم چه باید باشم و اندیشه‌ام را چگونه تعالی بخشم. به درستی می‌دانم که در هر لحظه‌ای از زندگیم چه باید انجام دهم: باید بر عقل خویش بیفزایم و معلومات کسب کنم تا بتوانم قلمروی وظیفه‌ام را گسترش دهم. بدن را باید

---

1. cognition
2. self - revelation
3. self - affirmation
۴ـ *Encyclopedia of Philosophy* ص196
۵ـ *A History of Philosophy* نوشته F.Thilly ص462
6. vocation

همان روح بدانم و خودم را فقط وسیله‌یی برای انجام وظیفه غایی[۱].» هدف باید فراگیر و کلی باشد نه فقط برای انگیزه‌ی خودخواهانه خویشتن. انسان باید «نگاهش را به سوی هدف اخلاقی فراگیر و کلی معطوف سازد.» فیخته می‌گوید که وجدان خطا نمی‌کند[۲]. بنابراین انسان باید به حکم وجدان خویش رسالت را برگزینند،[۳] و به حقوق دیگران احترام بگذارد. او می‌گوید «با فهم آزادی دیگر افراد که با آنان در ارتباط هستید آزادی خویش را محدود سازید[۴].»

اکنون بپردازیم به این موضوع که شر چیست؟ بنا به گفته فیخته، شرّ یعنی سستی اراده اخلاقی که از آن ترسویی و نادرستی می‌زاید. «شر اصولاً عبارت است از بی‌توجهی یا دست کم گرفتن اراده اخلاقی. هر نوع بی‌تفاوتی، خونسردی، عدم تحرک و از خود راضی بودن برابر با نفی زندگی اخلاقی است. هر نوع سهل‌انگاری یا احساس جبن در ارتباط با وظیفه محوله‌مان خیانتی است به خویشتن خویش. این دو عامل شر قرابتی مفسده‌انگیز با یکدیگر دارند؛ تن‌آسایی و تنبلی به جبن می‌انجامد، و از این دو رذیلت بنیادی، یعنی شرّ سوم سر بر می‌آورد که عبارت است از: ناراستی. اخلاقیات فیخته کمترین انحراف را از طریق صداقت واقعی بر نمی‌تابد[5].»

فیخته به پیروی از کانت نظریه خود را در خصوص نیک و بد بربنیاد اخلاق ارائه می‌دهد: «وظیفه‌تان را پیوسته با اعتقادی راسخ انجام دهید ،یا مطابق وجدانتان عمل کنید[۶].» هر چه که در این قالب باشد خوب است و چیزی که با آن در تضاد باشد، بد، نامیده می‌شود.

۱ـ *Vocation of Man* نوشته Fichte، کتاب سوم، ترجمه W. Smith، صص 165 و 166

۲ـ نقل از *A History of Philosophy* نوشته Copleston، 72، بخش I، ص 88

۳ـ همان ۴ـ همان، ص 93

۵ـ *Encyclopedia of Philosophy*، Radoslav A . Tsanoff ص 196

۶ـ همان، ص 195

اقبال

ولی دیدگاههای اقبال با نظرات یاد شده بسیار متفاوت است. نخست این که موضوع اساسی فلسفه اقبال من انسانی است، حال آن که در فیخته من غایی اساس بحث است. اقبال صریحاً می‌گوید «به نظر من، این مرکز محدود و وصف ناشدنی تجربه واقعیت بنیادی عالم است[۱].» به عبارت دیگر، نقطه آغازین فیخته من غایی است که از طریق غیرمن، خودآگاه می‌شود، حال آن که اقبال از من فردی شروع می‌کند و به خدا می‌رسد؛ یعنی حرکتی از درون به بیرون. در *جاویدنامه* می‌گوید:

زندگی، خود را به خویش آراستن — بر وجود خود شهادت خواستن
انجمن روز الست آراستند — بر وجود خود شهادت خواستند
زنده‌یی یا مرده‌یی یا جان به لب؟ — از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول، شعور خویشتن — خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی، شعور دیگری — خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث، شعور ذات حق — خویش را دیدن به نور ذات حق[۲]

دوم این که اقبال «چگونگی» من را به طور کامل مورد بحث قرار می‌دهد، حال آنکه فیخته، سخنی از من فردی به میان نمی‌آورد. او فقط در مورد جنبه‌ی عملی من صحبت می‌کند. ولی از نظر اقبال، من دو جنبه دارد ـ یکی فاعلی[۳] و دیگری ادراکی[۴]. جنبه فاعلی آن مرتبط است با زمان امور پدیداری و تسلسلی[۵]، ولی جنبه ادراکی آن با زندگی باطنی یا تجربه و استمرار[۶] پیوند یافته. اقبال می‌گوید:

۱ـ از مقدمه نیکلسون بر ترجمه *اسرار خودی*، اقبال لاهوری، ص XVi - XVii

۲ـ *جاویدنامه*، ابیات ۱۱۸ تا ۱۲۳ این منظومه را مترجم تحت عنوان در *شبستان ابد* شرح کرده است.

3. efficient
4. appreciative
5. serial
6. Duration

من خود رابه صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالات ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌نماید[1].

وحدتی که مقصودش هدایتگری است خود را منسجم می‌سازد. از این رو می‌گوید:

تجربه‌ام تنها رشته‌یی از افعالی است که با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به قصد هدایت منسجم می‌سازد. کل واقعیتم در حالت هدایت کننده‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شی‌یی در مکان، یا رشته تجربه هایی بانظم زمانی تصور کنید، بلکه مرا باید از احکامم، از حالات اراده‌ام، از اهداف و آرزوهایم فهم کنید و به تفسیر و بررسی بپردازید[2].

اقبال موضوع پدید آمدن من را در نظام مکانی ـ زمانی[3] کاملاً روشن می‌سازد. خود مدرِک براساس ارگانیسم مادی بسط و گسترش می‌یابد. او برای تأیید این نظر از قرآن استناد می‌جوید:

به راستی که انسان را از مایه‌ای از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌ای در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را با خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.

(مؤمنون: ۱۴-۱۲)

پس «خلقت دیگر» انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد ـ و «این اجتماع من‌های فرعی که من ژرفتر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می‌کند، این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم[4]»

۱ـ *بازسازی*، ص۱۷۷

۲ـ *بازسازی*، ص۱۸۵ و ۱۸۶

3. spatio - temporal order

۴ـ *همان*، ص۱۸۶

اقبال بیان می‌دارد که من [برتر] از من‌های فرعی سر برمی‌آورد و این هنگامی است که ارتباط و تأثیرمتقابلشان به درجه معینی از همنواختی و وحدت می‌رسد[1]. این که من برتر از میان من‌های کهتر سر بر می‌آورد امری ناشایست برای آن یک نیست. «سر بر آوردن چیزی برتر و عالی از درون چیزی پست‌تر و دانی واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه راکه عالی است زایل نمی‌سازد[2]. این مهم نیست که منشاء یک شیء ازکجاست، اهمیت شیء پدید آینده در ظرفیت، هدایت کنندگی و توانایی نهایی است. حتی اگر مبنای حیات و روح را صرفاً مادی بدانیم باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدیدآینده می‌تواند در آن‌چه که سبب به وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همان طور که طرفداران نظریه تکامل بالنده[3] به ما می‌آموزند، آنچه پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیرقابل پیش بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌یی است که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. درواقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیر سلطه عامل مادی است، ولی هر چه قدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش برای به زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا بدانجاکه ممکن است به وضعی کاملاً مستقل درآید. همچنین چیزی به نام ماده محض وجود ندارد، به این معنا که دارای مادیتی باشد که به هیچ روی شایستگی پدیدارکردن ترکیب خلاقی را که حیات و روان می‌نامیم نداشته و نیاز به الوهیتی فوق ادراک داشته باشد تا به آن احساس وروان تزریق کند. من غایی که شیء بالنده را ظاهر می‌سازد،

۱ـ *بازسازی*، ص۱۸۹

۲ـ خلاف قول دکارت که می‌گوید حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد، یعنی از درون کامل، ناقص ظهور نمی‌کند و منشاء هر امری اگر از آن کامل‌تر نباشد لااقل باید به کمال او باشد.

3. emergent evolution

عنصری حلولی[1] در طبیعت است که در قرآن با صفات ازلی و ابدی و آشکار و نهان[2] توصیف شده است[3].»

سوم این که کارایی من فیخته در قیاس با من اقبال بسیار محدود است. اقبال من بشری را به خلاف فیخته تنها به لحاظ اخلاقی فعال نمی‌داند. به نظر وی نقش من انسانی بسیار مهم‌تر و حیاتی‌تر است. انسان نه تنها سرنوشت خویش، بلکه سرنوشت جهان را هم شکل می‌دهد. آدمی از طریق شهود و تجربه عرفانی علاوه بر نظام اخلاقی، نظام روحانی نیز در جهان پدید می‌آورد. اقبال تأکید بسیار بر بسط و تکامل من می‌نهد. من تکامل یافته به مرتبه حکمرانی جهان مادی و روحانی نایل می‌آید. من با عشق، عقل، عمل و فقر قوام می‌یابد، ولی اگر توجهی به این امور نداشته باشد مضمحل می‌شود. محدودیت، بندگی، ترس، ناامیدی و مردم‌گریزی عواملی هستند که منجر به اضمحلال آن می‌شوند. معیار اقبال در مورد خیر و شر به ترتیب مرتبط است با تکامل و اضمحلال من. به نظر وی «خوب به چیزی می‌گویند که موجب استحکام شخصیت شود، و بد آن چیزی است که تضعیفش کند[4].»

اقبال می‌گوید انسان کامل به کسی گفته می‌شود که «کاملترین من، هدف بشریت، و نقطه اوج حیات معنوی و مادی»[5] است. «مقصود فقر، عفّت قلب و نگاه است[6].» انسان کامل ارتباط روحانی مستقیم با خدا دارد.

---

1. immanent

۲ـ اشاره است به بخشی از آیه ۳ سوره الحدید: «هوالاولُ و الاخرُ و الظاهرُ و الباطن...»

۳ـ *بازسازی*، صص ۱۹۰ و ۱۹۱

۴ـ *اسرار خودی*، ترجمه نیکلسون، مقدمه، ص XXI-XXII

۵ـ *همان*، XXVII

۶ـ مصرعی به اردو از غزل ۵۹ در مجموعه *بال جبریل* که در آن به «فقر»، تجسّم (presonification) داده شده. فقر در اصطلاح‌شناسی اقبال نمادی است از تمامی آن صفاتی که قرآن از یک مسلمان واقعی وصف می‌کند که در زندگی صحابه واقعیت یافتند. صحابه به خواست خود، زندگی توام با فقر را برگزیدند و در بدترین شرایط زندگی اجتماعی مردم

درگلشن *راز جدید* می‌گوید:

کمال زندگی دیدار ذات است — طریقش رستن از بند جهات است
چنان با ذات حق خلوت گزینی — تو را او بیند و او را تو بینی
کسی کو دید عالم را امام است — من و تو ناتمامیم، او تمام است[1]

(ابیات:۲۴۴،۲۴۵، ۲۵۰)

این کمال چگونه حاصل می‌شود؟ بنا به گفته اقبال با جذب صفات الاهی. انسان اخلاق و آرمان دینی را «باهر چه بیشتر منفرد و منحصر به فردتر شدن» حاصل می‌کند «در حدیث نبوی است که تخلقوا باخلاق الله، صفات خدا را در خود بیافرینید؛ بنابراین، انسان زمانی منحصر به فرد می‌شود که هر چه بیشتر شبیه ممتازترین فرد شود[2].»

چنین دیدگاههایی مغایر فلسفه فیخته در خصوص خود بشری است.

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) فردیت انسان

تصور فیخته از فردیت انسان بسیار نزدیک به دیدگاه اقبال است. بنا به گفته فیخته هر من فردی باید مقصود و هدف من نامحدود را که نظام اخلاقی است تحقق بخشد. به نظر وی هر فردی وظیفه‌اش این است که در اشاعه نظام مذکور کمک کند. «هر فرد با رسالتی منحصر به فرد به این جهان آمده است که

حضور داشتند و آنان را به سوی سعادت مادی و معنوی ارشاد و هدایت می‌کردند. به عقیده اقبال، فقر به این معنا آدمی را به استغناء روحی و علو طبع می‌رساند که نتیجه آن گام نهادن در طریق خداگونگی است. در غزلی می‌گوید:

همه ناز بی‌نیازی، همه ساز بی‌نوایی — دل شاه لرزه گیرد ز فقیر بی‌نیازی

کلمه نگاه در اصطلاح‌شناسی اقبال گاهی مرادف عشق به کار می‌رود. در غزلی می‌گوید:

علمی که تو آموزی مشتاق نگاهی نیست — وامانده راهی هست، آواره راهی نیست

(برای توضیح بیشتر ر.ک: *تصوف در تصور اقبال* و شرح مثنوی چه *باید* کرد. از این مترجم)

۱ـ این منظومه را مترجم همراه با مثنوی بندگی‌*نامه* شرح کرده است.

۲ـ نقل از اقبال، مقدمه ترجمه نیکلسون از *اسرار* خودی، ص XVIII

فقط خودش از عهده انجامش بر می‌آید. او باید به مسؤولیتش واقف باشد و به ارزش اخلاقی و کرامت خویش احترام بگذارد....اکثر افراد کاهل‌اند و از مسؤولیتها و امکانات خویش آگاهی کاملی ندارند[۱].» از این روست که فیخته به تأکید اظهار می‌دارد «پیوسته رسالت اخلاقی‌تان را انجام دهید[۲].» ولی اقبال در این مورد نیز ملهم از قرآن است که می‌گوید:

هیچ باربرداری، بار (گناه) دیگری را بر ندارد؛ و این که برای آدمی جز آنچه به کوشش خودکرده است نیست، و به زودی کوشش وی نمایانده خواهد شد؛ سپس پاداش کاملتر به او بدهند.

(نجم:۴۲-۳۹)

اقبال می‌گوید:

قرآن فردیت و بی‌مانندی انسان را با بیان ساده و مؤثر خود مورد تأیید قرار می‌دهد و به عقیده من درباره سرنوشت او بـه عـنوان واحـدی از زندگی، نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه این نظر قرآن در مورد انسان به عنوان فردیتی است که مانند ندارد. یعنی این که او تنها مسؤول کرده‌های خویش می‌باشد و برای یک فرد غیر ممکن است که بار دیگری را هم بر دوش کشد[۳].

ب) آزادی اراده

اصل آزادی در فلسفه فیخته موضوعی محوری است. به نظر وی انسان فاعل مختار است. در غیر این صورت طبیعت اخلاقی انسان نـمی‌توانـد بـه

۱ـ *A History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 307

۲ـ این مضمون در ادب فارسی نیز به کار برده شده، مولوی می‌گوید:

هیچ وازر، وزر غـیری بـرنداشت — هیچکس ندرود تا چیزی نکاشت

که اشاره است به آیات یاد شده و همچنین آیه ۱۸ سوره فاطر «ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخریٰ...»
حافظ هم نزدیک به همین معنا می‌گوید:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سـرشت — کـه گـناه دگـران بـرتو نـخواهـند نـوشت

من اگر نیکم اگر بد تو برو خـود را بـاش — هر کسـی آن درود عـاقبت کـار کـه کشت

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۷۱

هدف اخلاقی نایل شود. فیخته می‌گوید:

> انسان اساساً فاعل مختار است نه آن‌که صرفاً حلقه‌یی باشد در زنجیره‌ی مقدّر امور مادی. ویژگی برتر انسان فعالیت ناشی از خودمختاری اوست. فیخته در پی آن بود تا این نظر را با روشی مشابه کانت به اثبات برساند. به عقیده وی عقل نظری قادر به اثبات برتری اصل آزادی نیست ولی ما باید آن را به عنوان اصل غایی بپذیریم، زیرا فقط به این ترتیب می‌توانیم نیازهای طبیعت اخلاقی خویش را رفع کنیم و به زندگی ارزش و معنا ببخشیم[1].

در اینجا سؤالی ظریف به ذهن خطور می‌کند و آن این که من بشری چگونه می‌تواند فاعل مختار باشد در حالی که صرفاً وسیله‌یی است برای تحقق اهداف من مطلق؟ «پاسخ فیخته از این قرار است که ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که آیا برای من مطلق، ابزاری ناآگاه و کور باشیم یا آگاه و در طریق مقصودش. ما به عنوان فرد در چنین انتخابی مختاریم. ولی پس از چنین انتخابی، دیگر مختار نیستیم. پس آزادی‌ام منوط به انتخابی است که می‌نمایم و این که آیا مشتاقانه در خدمت من مطلق خواهم بود یا نه. این آزادی انتخاب است[2].» ولی زمانی که تصمیم می‌گیریم وظیفه‌مان را انجام دهیم و هدف کلی[3] را تحقق بخشیم، خود را وسیله‌یی برای من مطلق می‌سازیم و زندگی اخلاقی خویش را تعیین می‌کنیم.

اقبال نیز می‌گوید: «...خوبی امری اجباری نیست؛ بلکه تسلیم شدن اختیاری خود به آرمان اخلاقی است که از همکاری رضایت‌آمیز من‌های آزاد ناشی می‌شود. وجودی که حرکاتش همانند ماشین کاملاً از پیش تعیین و تنظیم شده باشد، نمی‌تواند موجد خیر و خوبی شود. از این رو شرط خوب

۱ـ *Ideas of Great Philosophers* نوشته S.E.Frost، ص 75

۲ـ همان، ص 164

3. universal purpose

بودن در آزادی است. اجازه دادن به من محدود برای آن که بتواند پس از بررسی ارزشهای نسبی راههای گونه‌گون عملی را که در برابر او گشوده است، انتخاب کند، به‌راستی کاری پرخطر است، زیرا آزادی در انتخاب آنچه که خوب است متضمن آزادی در انتخاب چیزی مغایر آن نیز هست. آن خدایی که این خطر را کرده نشان داده است که به بشر اعتماد بی‌اندازه دارد[۱].»

قرآن اشاراتی تلویحی به آزادی اراده بشری دارد. بنا به گفته قرآن:

خدا وضع یک قوم را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان آن‌چه در ضمیرشان هست تغییر دهند.

(رعد:۱۲)

اگر نیکی کنید به خودتان نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید.

(اسری:۷)

اقبال که پیرو پروپاقرص قرآن است می‌گوید:

اسلام موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به‌عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر در حیات من با آزادی عمل نماید. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که بنا به گفته‌ی قرآن خویشتنداری[۲] را از طریق تماس با سرچشمه اصلی حیات و آزادی در من تقویت می‌کند به این منظور است تا من را از تأثیرات مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. عبادت در اسلام وسیله‌یی برای رهایی من از مکانیسم و کسب آزادی است[۳].

قرآن معتقد به انتخاب آزادانه انسان است. اقبال با تلمیح به قرآن می‌گوید:

اولین نافرمانی بشر، نخستین گزینش آزاد او هم بود، چنین است که بنا به روایت قرآن، نخستین سرپیچی آدم بخشیده شد[۴].

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۵۷ و ۱۵۸

2. self - possession

۳ـ *همان*، ص ۱۹۴

۴ـ *همان*، ص ۱۵۷

ج) وحدت اندیشه و وجود، و ذهن و عین

فیخته و اقبال هر دو معتقد به وحدت اندیشه و وجود، و ذهن و عین هستند. به نظر آنان ذهن و عین از هم جدا نیستند، بلکه نهایتاً یکی می‌باشند و با خودآگاهی تمیز داده می‌شوند. فیخته می‌گوید «ما بیهوده در پی یافتن حلقه اتصالی میان ذهن و عین هستیم، زیرا آنها جدا از هم نیستند و وحدتشان به سادگی فهم می‌شود.... من [مطلق] را نباید فقط به‌عنوان ذهن در نظر گرفت بلکه هم ذهن است و هم عین[1].» اصل سوم بیانگر ترکیب ثنویت ذهن و عین در من [مطلق] است. اقبال با نفی دلایل هستی‌شناختی[2] و غایت‌شناختی[3] وجود خدا را ثابت می‌کند و می‌گوید ناتوانی براهین یاد شده در این است که اندیشه و وجود، و ذهن و عین را دو شاخه می‌سازند. بنا به اظهار وی «...دلایل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آن‌طور که معمولاً بیان می‌شوند ما را به جایی نمی‌رسانند. دلیل ناتوانیشان این است که این دو برهان، اندیشه را به چشم وسیله‌یی می‌نگرند که از بیرون بر اشیاء کار می‌کند. چنین نظری، اندیشه را از یک سو به‌صورت صنعتگری صرف ارائه می‌دهد و از سوی دیگر فاصله‌یی غیر قابل پل بستن میان اندیشه و واقعیت به‌وجود می‌آورد. ممکن است اندیشه را به عنوان یک اصل که مواد مورد نیاز خود را از خارج سازمان و انسجام می‌دهد نپذیریم، ولی می‌توان آن را نیرویی دانست که شکل‌دهنده‌ی مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی به اندیشه یا تفکر، مغایر ماهیت اصلی اشیاء نیست؛ زمینه‌ی اصلیشان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگیشان در آن‌ها رسوخ می‌کند و الهام‌بخش حرکتشان به سمت هدف خودسامانی[4] است. اما وضع کنونی ما دوگانگی اندیشه و وجود را ایجاب می‌کند. هر حرکتی از دانش بشری آنچه راکه ممکن است با تحقیق صحیح به وحدت بینجامد به دو شاخه تقسیم می‌کند: یکی

۱- *Fichte (phil.classics)* نوشته R. Adamson ص128

2. ontological
3. teleological
4. self - determind

خود است که مدرِک یا شناساست، و سپس غیر[1]، یا دیگر که خارج از خود است و شناخته شده یا مدرَک است: به این جهت ناچاریم به شی‌یی که در برابر خود قرار می‌گیرد به صورت چیزی بنگریم که اصالتاً وجود دارد و نسبت به خودی که عمل شناخت او برای شیء شناخته شده تفاوتی ندارد، خارجی و مستقل است. معنای حقیقی براهین هستی‌شناختی و غایت‌شناختی وقتی روشن خواهد شد که بتوانیم ثابت کنیم وضعیت بشری قطعی و نهایی نیست و اندیشه و وجود نهایتاً یکی هستند[2].» ولی، پایه‌ریز این اندیشه، فیخته نیست. مولوی، مرشد روشن‌ضمیر اقبال، قرنها قبل از فیخته فرمود:

علت تنگی است ترکیب و عدد　　جانب ترکیب، حسها می‌کشد

زان سوی حس عالم توحیددان　　گر یکی خواهی بدان جانب بران

امرِ کن، یک فعل بود و نون و کاف　　در سخن افتاد و معنی بود صاف[3]

به‌نظر می‌رسد در این مورد مولوی واقبال هر دو تحت تأثیر قرآن قرار دارند. اقبال در تأیید آن‌چه که از وی مذکور افتاد با استناد به قرآن می‌گوید: «این امر در صورتی ممکن است که تجربه را به دقت مورد بررسی و تفسیر قرار دهیم و راه‌حلی را که قرآن ارائه می‌دهد دنبال کنیم که تجربه را چه درونی باشد و چه برونی به‌عنوان کنایتی از واقعیت چنین توصیف می‌کند: هو اَلاوّلُ و الاخِرُ و الظّاهرُ و الباطن[4]»[5]

۲ ـ غیر من محدود (جهان محسوس)

تفاوت

فیخته

جهان محسوس فقط برای اهداف اخلاقی است

دانستیم که بنا به گفته فیخته، واقعیت بنیادین، چیزی جز من مطلق

---

1. other

۲ـ *بازسازی اندیشه*، صص ۷۵ و ۷۶
۳ـ مثنوی، دفتر اول: ۳۰۹۸ تا ۳۱۰۰
۴ـ حدید: ۳
۵ـ *بازسازی اندیشه*، ص ۷۶

(فعالیت کلی[1]) نیست،که غیر من را وضع می‌کند. غیر من به طور کلی عینی و نامحدود است که به من محدود و غیر من محدود تقسیم می‌شود ـ انسان و جهان محسوس. «آن من، این فعالیت کلی خود را در انسان و طبیعت می‌نمایاند. درخت، میز، حیوان و انسان جملگی نمودهایی از این اصل بنیادین به شمار می‌آیند. انسان برترین نمود من خلاق است....[2]»

چنان که پیشتر گفته شد، غیر من برای مقاصد اخلاقی وجود دارد و در واقع میدان عمل من محدود است تا به انجام وظایف ورسالتش بپردازد. غیر من عنصری برای انجام وظیفه انسان است که به بیان اخلاقی موجب رضایت احساس وظیفه محض می‌شود.

غیر منِ محدود همانند من محدود وسیله‌ئی است که موجب تحقق هدف اخلاقی من مطلق می‌شود و میدان عملی برای من محدود فراهم می‌آورد. من محدود و جهان محسوس دارای یک مقصود هستند. این یک نیز «وسیله‌یی برای تحقق من است. این همان من مطلق است که خود را در انسان وطبیعت، در خود فردی و در غیر خود می‌نمایاند. رویدادهای جهان طبیعت و اعمال خودهای منفرد نمودهای‌مرئی هدف اخلاقی غایی می‌باشند که می‌توانیم آن‌ها را فقط به این ترتیب فهم کنیم، آنها واقعیت ندارند مگراین که وسیله‌یی برای هدف اخلاقی عالم می‌باشند[3].»

این دیدگاه اصلاً به دل نمی‌نشیند، زیرا «چنین که پیداست، فیخته بی‌اندازه بر من تأکید می‌ورزد و واقعیت دنیای خارجی را دست کم می‌گیرد، دنیایی که روی هم رفته جز با در شمارآوردنش نمی‌توان دعوی وجود واقعیت داشت. به دشواری می‌توان عقیده داشت که هر چه در طبیعت است فقط از آن رو موجودند تا آدمیان وظیفه‌شان را انجام‌دهند[4].»

---

1. universal activity

۲ـ *Ideas of the Great Philosophers* نوشته .S.E.Frost Jr ص 75

۳ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ص 461

۴ـ *A History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 310

اقبال

اقبال به عکس، نقش جهان محسوس را فقط محدود به مقاصد اخلاقی نمی‌داند. جهان خارجی به همان نسبت با اخلاق سازگار است که با ماده و تکامل روحانی. علاوه بر این، او به خلاف فیخته که معتقد است غیر من فقط نقش یک میدان را برای فعالیت و عمل ایفا می‌کند، اظهار می‌دارد که غیر من به وسیله انسان، مستعد فزونی نیز هست. در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید: «این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرفترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را؛ گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه‌ی توانش، تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل دهد[۱]» انسان با ابداعات و اکتشافاتش پیشرفتهای قابل ستایش در پهنه عالم نمود. حال آن که دیدگاه فیخته با چنین نظراتی تباین دارد.

اقبال می‌گوید که اسلام بر اهمیت جهان خارجی به منظور بسط کامل من بشری تأکید دارد. بنا به اظهار وی «اسلام برخورد معنویت با واقعیت را در جهان ماده گواهی می‌کند، به جهان ماده پاسخ «بلی» می‌دهد و راه چیرگی بر آن را به منظور پیدایی زمینه‌یی برای تنظیم زندگی واقعی، می‌نمایاند[۲].»

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) عالم عینی

از آنجا که فیخته ایده‌گرای عینی[۳] است به واقعیت عالم عینی اعتقاد دارد. جهان خارجی توهم نیست؛ بدون آن کسی نمی‌تواند رسالت اخلاقی خویش را انجام دهد[۴]. اقبال نیز عالم را به صورت یک واقعیت می‌نگرد، نه توهم؛ او همانند فیخته وجود دنیای برون ذهنی[۵] را نفی نمی‌کند.

۱ـ *بازسازی*، ص۴۸ ۲ـ *همان*، ص۴۴

3. objective idealist

۴ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly صص 457-462

5. extra - mental world

البته این اندیشه نیز یکی از مفاهیم اساسی قرآن در خصوص عالم است که اقبال مشتاقانه نقل میکند:[۱]

آسمان را با زمین و هر چه میانشان است به بازی نیافریده‌ایم، آنها را جز به حق نیافریده‌ایم ولی بیشترشان نمی‌دانند.

(دخان:۳۸ و ۳۹)

اقبال می‌گوید: «عالم واقعیتی است که باید به حساب آید.» به هیچ روی توهمی نیست. و باز در تأیید سخنش از قرآن استناد می‌جوید:

در خلقت آسمانها وزمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد، عبرتهاست. کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو یادکنندو در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...

(آل‌عمران: ۱۹۰ و ۱۹۱)

ب) وحدت‌گرایی اخلاقی[۲]

بی‌تردید یک تشابه دیگر نیز میان اندیشه فیخته و اقبال وجود دارد. فیخته معتقد به وحدت‌گرایی اخلاقی است. این دیدگاه، مبارزه با موانع را تأیید می‌کند که نتیجه طبیعی رسالت انسان نسبت به عمل و انجام وظیفه‌اش می‌باشد. از این روست که به نظر فیخته غیر من عنصری ضروری برای انجام رسالت من محدود است. "غیر من عنصری محسوس برای انجام وظیفه‌مان است." «قانون اخلاقی متضمن آزادی است و آزادی مبیّن غلبه بر موانع، و این مستلزم وجود جهانی محسوس است[۳].» اقبال نیز اظهار می‌دارد که من محدود نمی‌تواند بدون موانع یا عوامل بازدارنده که غیر من یا جهان خارجی خلق نموده تحول و توسعه یابد. بنابراین می‌گوید: «من با از میان برداشتن همه

۱ـ بازسازی، ص۴۴

2. ethical monism

۳ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ، ص462

موانعی که در مسیرش قرار دارند به آزادی دست می‌یابد[1].» به علاوه در ابیاتی زیبا می‌گوید:

آزمـــــاید صــــاحب قــلب سـلیم
زور خــــود را از مــــهمات[2] عــظیم
عشــق با دشــوار ورزیــدن خـوش است
چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است[3]
مـــمکنات قـــوت مـــردان کـــار
گـــردد از مشکـــل پسندی آشکـــار
زنــــدگانی قـــوت پــــیداســـتی
اصـــل او از ذوق اســـتیلاستی[4]

ولی اندیشه اقبال مبتنی بر آراء فیخته نیست، آبشخور فکرش جای دیگری است. او در این خصوص به قرآن استناد می‌جوید که درباره عالم می‌گوید «..واقعیتهای تغییرپذیرش وجودمان را وادار به قبول صورتهای تازه می‌کند. فعالیتهای فکری موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان بر می‌دارد و به علاوه زندگیمان را وسعت بخشیده آن را غنی می‌سازد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب آماده‌مان می‌کند تا به جنبه‌های دقیقتر تجربه‌های بشری وارد شده بر آن تفوق یابیم[5].»

قرآن تأکید بیشتری بر اهمیت عمل و غلبه بر دشواریها می‌گذارد. اقبال در

۱ـ نقل از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی *اسرار خودی*، ص XX

۲ـ مهمات: تهورات؛ دلیریها

۳ـ این بیت را قیاس کنید با بیت زیر از حافظ:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست　　　عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

۴ـ *اسرار خودی*، ابیات ۵۲۱ ـ ۵۱۸. این مثنوی ۸۷۱ بیت است که مترجم آن را تحت عنوان *شرار زندگی* در ۴۳۰ صفحه شرح کرده است.

۵ـ *بازسازی اندیشه*، ص ۵۳

این خصوص بارها به قرآن اشارت دارد که می‌گوید: شما را با شر و خیر می‌آزمائیم. (انبیاء: ۳۶)

III. واقعیت غایی (ویژگیهای اصلی)

تفاوت

فیخته

چنانکه پیشتر متذکر شدیم، توجه اصلی فیخته برانگیختن آگاهی اخلاقی و دست‌یابی به هدف اخلاقی به خاطر من مطلق بوده است. او اساساً به فلسفه من علاقه داشته است.خدای سنت توحیدی هیچ محلی از اعراب در ایده‌گرایی[1] وی نداشت، زیرا به نظر او خدای مسیحی خدایی شخصی است و شخصیت به تصور وی خدا را محدود و تبدیل به جوهری مادی می‌سازد. فیخته خدا را نظم اخلاقی فعال می‌دانست، «نظم اخلاقی فوق حسی جهانی، که خود را در انسان و از طریق وی می‌نمایاند[2].» به نظر وی «هر عقیده‌یی به وجود الهی که مفهومی بیش از نظم اخلاقی داشته باشد به همان میزان ناشی از پندار و خرافه است[3].»

ولی وقتی با توجه به دیدگاههای یاد شده مورد اتهام خداپرستان قرار گرفت (به این دلیل که نظراتش آشکارا مغایر اندیشه سنتی مسیحی بوده است) از فلسفه من فراتر رفت و بر آن شد تا به نظم اخلاقی مرتبه‌یی وجودی[4] ببخشد. او نظم اخلاقی را «اراده نامحدود» و جاودان، یا «عقل پویای نامحدود» نامید که به نظر وی «زندگی» و «وجود» است. بنا به گفته وی

---

1. idealism

۲ـ *A History of Philosophy*، ج7، بخش 1، ص107. از نظر فیخته من محض همان عمل است نه چیزی که عمل کند. این من خود را در عمل عینیت بخشیدن می‌نمایاند و در نزد ذهن آشکار می‌شود.

۳ـ *Fichte´s Works* به کوشش فرزندش H.Fichte ، صص 394 - 395

4. ontological status

«وجود و زندگی همانند هم و یکی هستند»[۱] و تقسیم‌پذیر نمی‌باشند. این اراده نامحدود در پشت هر چیز پدیداری است. «تنها وجود حقیقی در پشت حوزه نمود است که آن را با خودهای محدود خلق و حفظ می‌کند؛ خودهایی که خودشان هم به عنوان تجلی اراده نامحدود وجود دارند[۲].» اراده نامحدود از طریق زمان در زندگی نوع بشر آشکار می‌شود. در نتیجه، این ایده الاهی[۳] «مبنای غایی و مطلق هر نمودی است[۴].» این تجلی خارجی [اراده نامحدود] است که تقسیم [ذهن و عین] را به صورتی مشخص در می‌آورد؛ زیرا آگاهی[۵]، رابطه ذهن و عین را به همراه دارد. «حیات الاهی در حالت آگاهی به ناچار تبدیل شده است به جهان پایدار[۶].» به عبارت دیگر «وجود عبارت است از آگاهی عینیت یافته در قالب جهان[۷].» ذهن انسان نمی‌تواند این برون‌سازی[۸] را دریابد. ذهن انسان «حداقل می‌تواند دریابد که جهان آگاهی تصویر یا نقشی از وجود مطلق است[۹].»

ولی این دیدگاه خلاف نظری است که فیخته ابتدا در فلسفه شناخت خویش بر آن تأکید داشت. او قبلاً گفته بود «فعالیت در ذاتِ آگاهی و در آن کامن است و من محض در پشت آن قرار ندارد. اکنون می‌گوید، هستی مطلق مقدم بر آگاهی است، و شناخت صرفاً شناخت خودِ شناخت نیست... [بلکه] شناخت وجود است، یعنی شناخت وجودی که درحقیقت همان‌خداست[۱۰].»

۱ـ *Fichte´s Works*، ص403

۲ـ *A History of Philosophy*،نوشته Copleston، ج7، بخش1،ص109

3. divine Idea

۴ـ *Fichte´s Works*، ص 361

5. consciousness

۶ـ *Fichte´s Work*، ص 457

۷ـ *A History of Philosophy*، نوشته Copleston، ص112

8. externalization

۹ـ مأخذ پیشین

۱۰ـ *Fichte´s Works*، ص685

اکنون، به نظر وی «هر شناختی دلالت دارد بر... وجود خاص خویش[۱].» فیخته با بسط فلسفه وجود، تأکیدش را بر این می‌گذارد که عشق‌الاهی و تحقق اراده خداوند را جایگزین فعالیت اخلاقی کند. پس فعالیت اخلاقی یعنی عشق الاهی[۲]. او می‌گوید «ما فقط در خدا و به وسیله او وجود داریم، حیات نامتناهی و احساس این وحدت برای زندگی دینی یا مقدس ضروری است[۳].» ولی او با این حال از مفهوم سنتی خدا فاصله بسیار دارد. درواقع «..اگر نویسنده‌یی می‌خواهد فیخته را برای به کار بردن شیوه‌ی استعلایی[۴] در تفکرش یا برای ایده‌گرایی اخلاقی‌اش بستاید و به این ترتیب فلسفه متأخرش را بر بنیاد یکتاپرستی تفسیر کند و آن را اظهاراتی صریح در این زمینه بداند، از آنچه تاریخ گواهی می‌دهد فراتر رفته است[۵].»

بی‌تردید فضای اخلاقی در اینجا هنوز غالب است. «اگر پرسیده شود که زندگی حقیقی دقیقاً عبارت از چیست، پاسخ فیخته همچنان براساس تعبیرات اخلاقی خواهد بود. یعنی خواهد گفت که زندگی حقیقی اساساً عبارت است از این که آدمی رسالت اخلاقی خویش را به انجام برساند تا به این ترتیب از بندگی جهان محسوس رهایی یابد و در پی نایل آمدن به اهداف آرمانی در آن تلاش کند[۶].» بنابراین او ایده‌گرایی را نقض نکرده. کاپلستون درست می‌گوید که «در هر صورت به خوبی می‌توان درک کرد که در ایام اخیر گرایشی برای تأکید بر افکار متأخر فیخته وجود داشته، ولی دیدگاه مؤثر وی در خصوص واقعیت دستگاه ایده‌گرایی اخلاقی اوست، نه سخنان مبهمش

۱ـ *Fichte´s Works*، ص68

۲ـ *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ص112

۳ـ همان، ص113

4. transcendental

۵ـ *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ص119

۶ـ همان، ص 112 و 113

در مورد وجود مطلق و وجود حاضر[1] الاهی[2].» اکنون پرسشی مناسب پیش می‌آید: آیا فلسفه متأخر فیخته در مورد خدا به عنوان وجود مطلق، تحول فلسفه خودی او بود؟ این سؤال منتقدان آثارش را به دو دسته موافق و مخالف تقسیم نمود. در اینجا بهتر است بی‌آنکه وارد این نظرات مختلف شویم، که به بحث ما نیز مربوط نمی‌شود، بپردازیم به عقیده فیخته در مورد خدا به عنوان وجودی: ۱)غیرشخصی، ۲)نامتناهی، و ۳)مطلق.

۱ـ فیخته به خدا شخصیت نمی‌بخشد، زیرا به نظر وی شخصیت ـ چنان که پیشتر اشاره شد ـ محدودیت و تناهی می‌آورد و به این ترتیب نمی‌تواند برای خدا به کار برده شود. او اراده جاودان و نامحدود یا عقل پویاست؛ ولی خدایی شخصی[3] نیست.

لازم به ذکر است که خدا در دین، خدایی شخصی دانسته می‌شود؛ یعنی این که به نداهای من فردی پاسخ می‌گوید[4]. خدای شخصی نمی‌تواند انتزاعی

---

1. divine dasein

۲ـ مأخذ پیشین، ص113 و 120

3. personal God

۴ـ اقبال می‌گوید: «ممکن است از من بپرسید: چگونه می‌شود خدا را بدون واسطه به عنوان «خود دیگر و بی‌نیاز» تجربه کرد؟ آیا این اصلاً ممکن است؟... این پرسش از آن رو در ذهن شکل می‌گیرد که ما بی هیچ تأمل انتقادی، می‌پنداریم شناختمان از جهان خارجی از طریق ادراک حسی، از نوع دیگر انواع شناخت است. اگر چنین بود هرگز نمی‌توانستیم از واقعیت خود خویش مطمین باشیم، با این همه در پاسخ به سؤال بالا، تجربه اجتماعی روزانه‌مان را قیاس می‌گیرم. در روابط اجتماعی خویش چگونه از ذهن دیگران آگاهی می‌یابیم؟ پیداست که ما خود خویش و طبیعت را به ترتیب با تعقل درون و ادراک حسی می‌شناسیم، ولی برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خودآگاهی که در برابرم حضور دارد، حرکتهای جسمی است؛ شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند. از اینجاست که من یک وجود خودآگاه دیگر را استنباط می‌کنم... انسانهای پیرامون خویش را از آن جهت واقعی می‌دانیم که به اشارتهایمان پاسخ می‌دهند...بی تردید، واکنش و پاسخ، روشی برای آزمودن حضور یک خودِ آگاه است. قرآن نیز همین نظر را دارد: پروردگارتان گفته: «*مرا بخوانید تا اجابتتان کنم*» (سوره مؤمن: ۶۰). «*اگر بندگانم مرا از تو بپرسند، نزدیک هستم و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم*» (بقره: ۱۸۶) بازسازی، صص۱۵۸ و ۱۵۹

یا تصوری باشد، زیرا همان‌طور که [کلمنت چارلز] وب[1] می‌اندیشد «فقط تا آنجا که روابط شخصی میان انسان عابد و خدایش وجود دارد، می‌توان آن خدا را دقیقاً خدای شخصی نامید....[2]» بنا به گفته پروفسور فارمر[3]، این امر در واقع «یکی از شرطهای لازم ادیان حقیقی»[4] است.

۲ـ فیخته خدا را نامتناهی می‌داند و از نامتناهی بودن وجود مطلق دیدگاهی

۱ـ Glement Charles Webb (۱۹۵۴ـ۱۸۶۵) متأله سرشناس کلیسای انگلستان (انگلیکن) که سعی داشته است میان ایده‌گرایی مطلق و شخصی راهی بجوید. او همانند اقبال خدا را مطلق و در عین حال شخصی می‌داند. از همین رو می‌گوید «خدا هم شخصی، و هم وجود مطلق فراگیر است.» ولی اضافه می‌کند که شخصیت الاهی نمی‌تواند دقیقاً مانند شخصیت بشری باشد. او می‌گوید می‌توان در مورد خدایی شخصی صحبت کرد، منتها اگر بتوانیم رابطه‌ای با او داشته باشیم.» اقبال نیز به طور ضمنی عقیده‌یی مشابه او دارد. هر دو مسأله‌یی بسیار مهم را مطرح می‌سازند: اگر خدا وجود مطلق است و ما در او محاطیم، پس چگونه می‌توانیم با وی رابطه شخصی داشته باشیم؟ هر دو سعی می‌کنند این سؤال را بر اساس دیدگاه‌های پنن‌ته‌ایستی پاسخ گویند. چارلز وب اظهار می‌دارد که باید میان رابطه دو انسان در مراودات اجتماعی با رابطه بسیار پیچیده‌تر انسان و خدا در تجربه دینی تفاوت قایل شد. سپس می‌افزاید در تجربه دینی، خدا در ما و ما در خدا جای داریم، منتها به ترتیبی که ما تشخص خود را حفظ می‌کنیم؛ بنابراین رابطه‌یی واقعی و شخصی ممکن است. او می‌گوید «رابطه شخصی با خدا در صورتی میسر است که خدا هم متعال و هم در ما کامن باشد.» اقبال بر حفظ هویت شخصی من متناهی در برابر نامتناهی به عنوان هدف نهایی زندگی بسیار تأکید کرده است. او ضمن بحث از رابطه خدا و انسان می‌گوید «هر چند من متناهی از نامتناهی **جدا نیفتاده** ولی باید از آن متمایز باشد.» او همچنین از عقیده پنن‌ته‌ایستی، یعنی متعالی و در عین حال کامن بودن خدا، جانبداری می‌کند. اقبال باچارلز وِب همرأی است که رابطه خدا و انسان در تجربه دینی با رابطه دو انسان در مراودات اجتماعی متفاوت است و آن یک بسیار پیچیده‌تر از این یک است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، محمد معروف، ترجمه م.ب.ماکان، انتشارات قصیده‌سرا، ص ۷۲)

۲ـ نقل از *God and Personality* نوشته Webb در *The Idea of Personality* نوشته Dr.R.A.Nicholson، ص 3

3. Farmer

۴ـ *Mysticism Sacred and Profane* نوشته R.C.Zaehner، ص 140

متعارف دارد. نامتناهی بودن خدا مکانی و زمانی و مبیّن گستردگی است.
۳ـ نظر فیخته در مورد وجود مطلق وحدت وجودی[1] است، یعنی این که خدا همه چیز است و همه چیز خداست. مفهوم نامتناهی بودن خدا او را به این نتیجه رسانید که خدا وجودی مطلق است. نامتناهی بودن خدا یعنی این که همه چیز در اوست و هیچ چیز جدا از او نیست. بنابراین، مطلق بودن وجودِ یگانه امری محرز است. دانستیم که بنابر نظر فیخته وجود مطلق و زندگی یکی هستند؛ خدا خود را عیان می‌سازد؛ زندگی‌الاهی به ناگزیر خود را تبدیل به جهان پایدار نمود؛ و جهان آگاهی[2] تصویر یا نقش وجود مطلق است. به‌علاوه می‌گوید که «فقط یک وجود مطلق وجود دارد که کاملاً علت وجود خویش است و آن خداست.... که نه از درونش وجود مطلق تازه‌یی می‌تواند پدید آید و نه از برونش[3].» حتی نقش یا تصویر خدا [(جهان آگاهی به تعبیر فیخته)] وجود خدا [در] خارج وجودش[4]، است.

اقبال

تصوری راکه اقبال از خدا دارد، اگر با آنچه از فیخته بیان شد مقایسه کنیم، تفاوتی کلی عیان می‌شود.

نخست این که خدای اقبال فقط یک نظام اخلاقی نیست؛ بلکه واقعیتی روحانی با صفات بی‌شمار است. او به خدای شخصی معتقد است و آن را انتزاعی نمی‌داند. خدا واقعیت شخصی متعین و دارای صفات شخصی است. به نظر وی «واقعیت و حقیقت غایی باید دارای زندگی مبتنی بر خرد باشد که با توجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست. مثل چیزی که به دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است

1. pantheistic
2. world of consciousness
۳ـ *Fichte´s Works*، ص 696
۴ـ همان

که همه رشته‌ها به آن نقطه مربوط می‌شود[۱].» خدا به دعاها و نیایشهای ما پاسخ می‌دهد. اقبال در تأیید نظرش آیه‌یی از قران نقل می‌کند:

و اگر بندگانم مرا از تو بپرسند، نزدیک هستم و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم.

(بقره:۱۸۶)

فیخته با نفی خدای شخصی خط بطلان بر نیایش کشید، حال آن که این امر برای اقبال بی‌اندازه مهم است. بنا به گفته اقبال، نیایش عاملی است که آدمی به وسیله آن می‌تواند با خدا پیوند یابد. «ذهن...به هنگام نیایش روشش را به عنوان دنباله رو بودن کلیتی که به آرامی حرکت می‌کند، رها ساخته، از اندیشه برتر می‌پرد تا خودش حقیقت را به چنگ آورد، قصدش از این عمل آن است تا شریک هوشیاری در زندگی وی شود[۲].» به علاوه، نیایش نقشی عظیم در تکامل شخصیت بشری ایفا می‌کند. به نظر وی «نیایش وسیله‌یی است برای اشراق روحانی و عملی طبیعی و حیاتی که از این طریق جزیره‌ی کوچک شخصیت ما موقعیتش را یکباره در کل بزرگتری می‌یابد[۳].» اقبال می‌گوید اگر انسان من خویش را با جذب صفات خدا تکامل می‌بخشد به سبب وجود شخصیت اوست. «هرچه از خدا دورتر شود، شخصیتش کمتر می‌شود. کاملترین شخص کسی است که از همه به خدا نزدیکتر است[۴].» دوم

۱ـ *بازسازی*، ص۱۴۷ ۲ـ *همان*، ص۱۶۴

۳ـ همان

۴ـ نقل از اقبال در مقدمه ترجمه نیکلسون از *اسرار خودی*، صXIX

نیکلسون به دنبال این موضوع از قول اقبال می‌افزاید که «چنین کسی سرانجام در خدا جذب نمی‌شود، بلکه به عکس خدا را در خود جذب می‌نماید. مولوی این اندیشه را با زیبائی تمام شرح داده است: زمانی که پیامبر کودکی خردسال بود، یکبار در صحرا گم شد. دایه‌اش حلیمه که از وی حضانت می‌نمود، سخت اندوهگین می‌شود و شروع به جستجوی طفل می‌کند. پیرمردی عرب او را می‌بیند و چون به علت ناراحتی و تشویشش پی می‌برد، می‌گوید:

غم مخور یاوه نگردد او ز تو ‌ ‌ ‌ بلکه عالم یاوه گردد، اندرو

انسان واقعی نه تنها جهان ماده را جذب می‌کند، بلکه با تسلط بر آن خود خدا را هم در خود

این که خدای اقبال، آن گونه که فیخته می‌اندیشد، نامتناهی به معنای مکانی نیست. اقبال می‌گوید که نامتناهی بودن خدا متمرکز[1] است نه گسترده. به نظر وی «در ارزیابی امور روحانی، بزرگی و عظمت به تنهایی چیزی به حساب نمی‌آید[2].» و می‌افزاید «بنابراین، من غایی نه به معنای نامتناهی مکانی است و نه به معنای متناهی از نوع من بشری که در مکانِ محدودی است و جسمش او را از ارتباط با دیگر من‌ها جدا می‌سازد. نامتناهی بودن من غایی عبارت است از: امکانات درونی و نامتناهی فعالیت خلاق او به صورتی که عالم، به شکلی که آن را شناخته‌ایم، تنها جلوه‌ی ناتمام آن است. خلاصه این که نامتناهی بودن خدا متمرکز است، نه گسترده. مجموعه‌یی نامتناهی را شامل می‌شود، ولی خودش آن‌مجموعه‌نیست[3].»

سوم این که اقبال وحدت وجودی نیست. خدا «یک خود دیگر بی‌همتا» است و «..برای کسی که حالت عرفانی در او پدید می‌آید...لحظه پیوند صمیمانه[4]» با اوست. اقبال در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان خدا را به عنوان خود دیگر مستقل[5] تجربه کرد؟ مثالی می‌آورد از تجربه اجتماعی روزانه‌مان و می‌گوید «برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع

خویش جذب می‌کند.» اقبال تفاوت اصلی میان مؤمن و کافر را در اختلاف عقیده نمی‌داند، بلکه بر بنیاد شیوه زندگی می‌بیند، یعنی مرد مؤمن یا انسان آرمانی او کسی است که همه تواناییهایش را برای تسخیرجهان وبازسازی آن به کار می‌گیرد. در بیتی به اردو که در ضرب کلیم آمده است می‌گوید:

نشـــانه کـافر آن است کـه در آفـاق گـم مـی‌شود
نشانه مؤمن آن است که آفاق در وی گم می‌شود

در غزلی می‌گوید:

این گنبد مـینایی، ایـن پسـتی و بـالائی　　　در شد به دل عاشق، با این همه پیدایی

1. intensive

۲ـ *بازسازی*، ص۱۲۶　　　۳ـ *همان*، ص۱۲۷

۴ـ *همان*، ص۵۷ و ۵۸

5. independent other self

حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خودآگاهی که در برابرم حضور دارد، حرکتهای جسمی است، شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند، از این جاست که من یک وجود خودآگاه دیگر را استنباط می‌کنم[۱].»
بنا به گفته اقبال میان خدا وانسان و عالم رابطه‌یی ملموس وجود دارد. او با توجه به قرآن تلویحاً اظهار می‌دارد که «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباطهای گونه‌گونش با پروردگار وعالم است[۲].»

اقبال خدا را، هم حلولی می‌داند و هم متعالی[۳]، که به تنهایی نه این است و نه آن. او تعالی و حلول خدا را در *اسرار خودی* با زیبایی جمع بندی می‌کند.

ای چو جان اندر وجود عالمی　　جان ما باشی و از ما می‌رمی
نغمه از فیض تو در عود حیات　　موت در راه تو محسود حیات

(ابیات ۸۲۶ و ۸۲۷)

چه‌طور ممکن است خدا، هم حلولی باشد هم متعالی؟ خدا حلولی است به این مفهوم که او آرمان من بشری است و به صورت یک امکان[۴] در آن حضور دارد. همچنین حلولی است، زیرا انسان و عالم نسبت به وی «غیر» به‌شمار نمی‌آیند. «او از درون، خالق است[۵].» خدا همچنین متعالی نیز هست، زیرا انسان با جذب صفات الاهی خودی خویش را بسط و تکامل می‌بخشد. اگر خدا متعالی نبود و فقط حلولی بود مسأله جذب [صفاتش] پدید نمی‌آمد. انسان حتی می‌تواند شخصیت خود را در حضور خدا نیز حفظ کند. اقبال در *جاویدنامه* می‌گوید:

پیش این نور ار بمانی استوار　　حی و قایم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است　　ذات را بی پرده دیدن زندگی است

۱ـ *بازسازی*، ص۵۸　　۲ـ *بازسازی*، ۴۲

3. transcendent　　4. possibility

۵ـ *مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال*، نوشته عشرت انور، ترجمه م.ب.ماکان. انتشارات حکمت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲ - ۱۳۹.

در حضورش کس نماند استوار ور بماند هست او کامل عیار

ولی خدا به مفهوم مطلق جهان، نه حلولی است نه متعالی. حلول مطلق به معنای وحدت وجود تمام عیار است، حال آن که متعالی، خدا را به صورتی متصور می‌سازد که بسیار دور از انسان بر سریری در آسمانها جلوس کرده است. اقبال به معتقدان چنین خدایی [در بیتی از مجموعه اردوی *بانگ درا*] به طعنه می‌گوید:

ای واعظ! خدا را بر عرش نشانده‌ای، ولی
این چه خدایی است که از بندگان خود احتراز کند

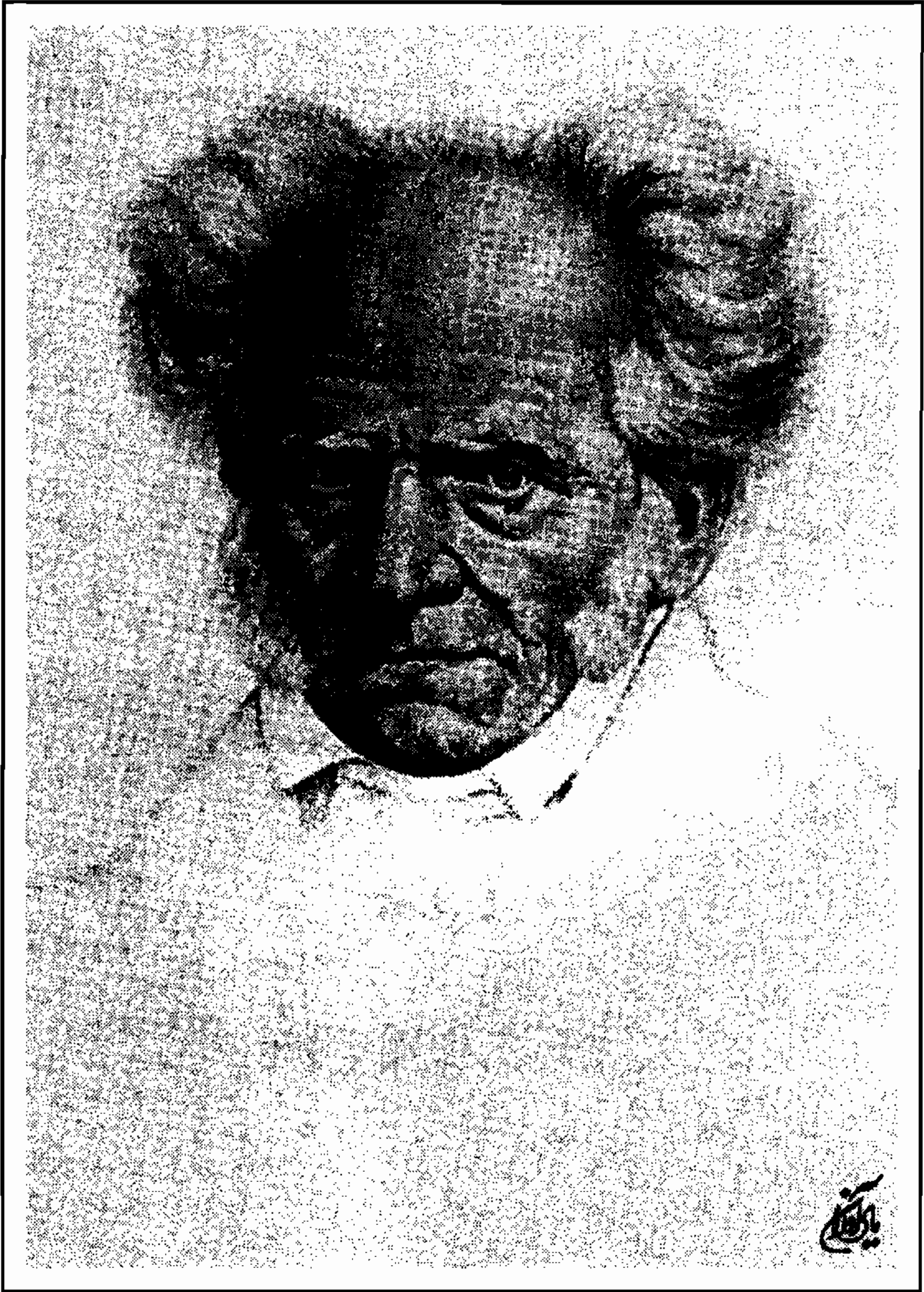
اقبال معتقد به خدای فردی[1] است و اعتقادی به زندگی کلّی مبتنی بر دیدگاه وحدت وجودی ندارد. از این روست که می‌گوید «هر زندگانی‌یی منفرد است؛ چیزی به نام زندگی کلی وجود ندارد. خدا خودش یک فرد است: او بی‌نظیرترین فرد است[2].»

1. individual God

۲ـ نقل از اقبال، مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی *اسرار خودی*، ص XVII

فصل دوم

شوپنهاور و اقبال



آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸)

I. اراده

شوپنهاور و اقبال هر دو اراده‌گرا[1] هستند. اراده از نظر شوپنهاور و من از دیـد اقـبال مـؤلّفه غـایی واقـعیت هستند. قـابل ذکـر است کـه اراده در اصطلاح‌شناسی جدید عبارت است از «مفهومی که دلالت دارد بر فعالیت یا میل به حرکت در موجود زنده. اراده در مفهومی محدودتر و شخصی مبیّن توانایی یک شـخص در نشـان‌دادن اعـمال اخـتیاری است....اراده، شـخصی است که خود را عملاً نشان می‌دهد[2].» احتمالاً از این روست کـه بـرخـی از پژوهندگان اقبال را با توجه به مفهوم «من بشری» شوپنهاور پیرو او می‌دانند. ولی این امر واقعیت ندارد. اگر اندیشه اقبال و منابع آن را با مـاهیت فـلسفه شوپنهاور به دقت مورد مطالعه و مقایسه قرار دهیم، بی‌درنگ به بـی‌اسـاس بودن چنین نظراتی پی خواهیم برد. حقیقت این است که میان تصور شوپنهاور از اراده بشری و دیدگاه اقبال در خصوص من آدمی تفاوت بزرگی وجود دارد.

---

1. voluntarist

۲ـ *Ethics for Today* نوشته Harold Titus، ص 87

اراده بشری

تفاوت

شوپنهاور

اصل بنیادی

از نظر شوپنهاور که همه دستگاه فلسفی او بر دو اصل اراده و ایده[۱] بنا شده «اراده یعنی میل به زندگی»[۲] که چیزِ به خودی خود[۳]، و ذات معقولی[۴] است که جهان پدیداری را متعالی می‌سازد. ذات معقول نه در قید زمان و مکان است و نه تابع قانون علیت. چیزی است فراتر از ادراک حسی انسان. شوپنهاور می‌گوید «چیز به خودی خود، یعنی این که چیزی جدا و مستقل از ادراک حسی ما وجود دارد؛ به طور خلاصه، چیزی است که واقعاً هست. این همان چیزی است که دموکریتوس آن را ماده صورت پذیرفته می‌داند، و لاک نیز درواقع همین نظر را دارد. برای کانت امری مجهول بود، ولی من آن را اراده می‌دانم[۵].»

همچنین، شوپنهاور می‌گوید: جهان، که همان عالم است[۶] سراسر اراده است[۷]. همه جمادات مثل سنگ[۸] و موجودات جاندار نظیر پرندگان،

---

1. Idea

۲ـ *The World as Will and Idea* نوشته شوپنهاور، ج1، ص354

۳ـ *thing in itself* شیء فی‌نفسه؛ نفس‌الامر؛ شیء در ذات خود

۴ـ noumena این اصطلاح را که با فلسفه کانت رواج یافت به «فی‌نفسه»، «ذاتی» و «وجود ناپیدا» نیز ترجمه کرده‌اند. ذات معقول یا«نومن» به حقیقت هر چیزی اطلاق می‌شود و مقابل پدیدار (phenomen) است. نومن به خلاف پدیدار از طریق ادراک حسی و تجربه ادراک نمی‌شود، بلکه با شهود شناخته می‌شود و فهم آن فراتر از حوزه تجربه حسی است. ذات معقول (نومن) را نمی‌توان با عقل نظری که دستش به امور مطلق نمی‌رسد درک کرد. نومن را می‌توان تقریباً مرادف مُثُل در فلسفه افلاتون گرفت.

۵ـ نقل از شوپنهاور *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ج7، بخش 2، ص36

۶ـ *Schopenhauer* نوشته Helen Zimmern، صص147 ـ 138

۷ـ *The Word as Will and Idea* نوشته Schopenhauer، ج1، ص211

۸ـ همان، ص165

حیوانات و انسان[۱] تجلی اراده‌اند. «اراده مورد نظر شوپنهاور نه تنها در برگیرنده‌ی خواست[۲] عقلانی و آگاهانه است، بلکه تمامی انگیزه‌ها و امیال باطنیِ نیم‌آگاه و ناآگاه، و هر عامل محرک و سائقه موجود در طبیعت را هم شاملِ می‌شود[۳].» او می‌گوید «ایده عبارت است از عینیت یافتن اراده به اندازه معین و قطعی[۴].» اراده چگونه عمل می‌کند؟ بنا به گفته شوپنهاور این اراده کاملاً فراگیر و کلی در ایده‌ها متجلی است[۵] که در اشیاء فردی عینیت می‌یابند. بنابراین یک انسان نمایش پدیداری یا رونوشت ایده انسان به صورت نوع[۶] است؛ دقیقاً به مفهوم مُثُل افلاتون. شوپنهاور این موضوع را بدین نحو توضیح می‌دهد که «...این درجات مختلف عینیت یافتن اراده که در افراد بی‌شمار متجلی می‌شوند، و به عنوان نمونه‌های در راه مانده یا به عنوان صورتهای ابدی اشیاء وجود دارند، خود را در زمان و مکان که واسطه اشیاء منفرد هستند وارد نمی‌سازند، بلکه ثابت باقی می‌مانند و تابع هیچ تغییری نیستند، همیشه بودنی هستند و هرگز شدنی نمی‌باشند، حال آن که اشیاء جزیی پدید می‌آیند و در می‌گذرند، یعنی پیوسته صیرورت دارند و هرگز ثابت نیستند. به عبارت دیگر، این درجات عینیت یافتن اراده، در واقع همان مُثُل افلاتونی هستند[۷].»

۱ـ *مأخذ پیشین*، ص 370

2. volition

۳ـ *The History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 361

۴ـ *The World as Will and Idea* نوشته Shopenhauer صص 168 ـ 167

۵ـ از نظر شوپنهاور، واقعیت همان **اراده** است ولی مقصودش از اراده صرفاً نیروی فعال و آگاهی که در بشر وجود دارد نیست. این کلمه برای او نیز همان مفهومی را داشت که همه به کار می‌بردند، ولی منظورش را آن طور که باید برآورده نمی‌کرد. مقصودش از اراده نیروی جهانی (world - force) بود؛ چیزی شبیه آنچه که امروزه در علم فیزیک انرژی نامیده می‌شود؛ آن اراده بخشی از این «نیروی جهانی» است که در فرد وجود دارد. زیرا اراده بشری هم انرژی است، منتها انرژی بشری.

6. species

۷ـ *همان*، ص168

بنابراین با توجه به مراتب هستی [در فلسفه شوپنهاور] ابتدا اراده کلی[1] می‌آید، و سپس ایده‌های تغییرناپذیر. آن گاه اراده کلی خود را در ایده‌های جزیی اشخاص و اشیاء، منفرد می‌سازد.

اقبال

از سوی دیگر اقبال می‌گوید که واقعیت وجود و هستی، من است نه اراده. من اقبال به خلاف اراده مورد نظر شوپنهاور وجودی واقعی است. در *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «من، خود را به صورت وحدتی که ما آن را حالتهای ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌سازد. این حالات به صورتِ جدا از یکدیگر و منفرد وجود ندارند، بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت کل مجموعی وجود دارند که نام آن ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم رویدادهای وابسته به همِ نوع خاصی از وحدت است، که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء مادی می‌توانند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن که وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است[2].»

اقبال به خلاف شوپنهاور، چنان که در فصل پیشین مورد بحث قرار گرفت، معتقد به من کلی نیست، بلکه معتقد است به این که هر من بشری دارای فردیت و منحصر به فرد است. از این روست که می‌گوید «ویژگی مهم وحدت من انفراد ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر من است. لازمه‌ی رسیدن به یک نتیجه قطعی در منطق آن است که هر دو گزاره مقدمات قیاس یعنی صغری و کبری ،به اتفاق مورد قبول فکر شخصی واحد باشد. اگر ذهن من قضیه "هرانسانی فانی است" را بپذیرد و ذهن دیگری قضیه "سقراط انسان

1. universal will

۲ـ صص ۱۷۷ و ۱۷۸

است" را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌ای هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. تنها زمانی می‌توان به نتیجه رسید که هر دو قضیه مورد تأیید ذهن من باشد[۱].» و سپس می‌افزاید «آشنایی‌ام با یک محل یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه‌ی گذشته خودم، نه ارجاع به تجربه گذشته منِ دیگری. این مناسبات مشترک بی‌مانندِ حالتهای متقابل است که آنها را با واژه‌ی من بیان می‌کنیم...[۲]»

همچنین اقبال به خلاف افلاتون بر این باور نیست که انسان نسخه‌یی از مُثُل ابدی است. به نظر وی من بشری "امرِ" خدا است[۳].

شوپنهاور

مهمترین موضوعات

شوپنهاور اراده را [نیرویی] بی‌هدف، کور و بی‌اختیار می‌داند. او می‌گوید «اگر اراده، چنان که هست کاملاً بررسی شود، در آن آگاهی وجود ندارد و فقط سائقه‌ای دایمی[۴] و کور است...[۵]» اراده بشری که آیینه‌ی اراده[۶] [کلی] است، کور و بی‌هدف است. راست گفته‌اند که اراده مورد نظر شوپنهاور «بدون علت به جنبش در می‌آید، هدفی ندارد، و همان میل و خواهش است که عقلاً و منطقاً عاری از مفاهیم تلاش و آرزومندی و خواستن است[۷].» به علاوه اراده موصوف آزاد نیست، بلکه معین است. او می‌گوید که «هر انسانی را باید به طور خاص پدیده معین و مشخص اراده دانست...[۸]» به علاوه، اراده

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۸۰

۲ـ *همان*، ص ۱۷۹

۳ـ *همان*، ص ۱۸۵

4. incessant impulse

۵ـ *The World as Will and Idea*، ص 354

۶ـ *همان*

۷ـ *Masterpieces of World Philosophy* نوشته Frank N.Magill، ص 585

۸ـ *The Word as Will and Idea*، ص 171

بشری فانی است. «در واقع چیزی فراروی ما وجود ندارد[۱].» مرگ یعنی: نابودی کامل[۲].

توضیح بیشتر این که اراده کلی آزاد و جاودان است، ولی افراد که آن اراده در ایشان منفرد یا تفکیک شده، نه آزادند و نه جاودان. افراد در قیاس با اراده کلی که هیچ چیز آن را محدود نمی‌سازد، موجوداتی ثانوی، فرعی و محدود هستند. جاودانگی شخصی وجود ندارد. «این اراده بنیادی... خود را در الگوهای ابدی و تغییر ناپذیری عیان می‌سازد که افلاتون آنها را مثل می‌نامد. برای مثال انواع[۳] مربوط به جانداران مختلف، الگوهای ابدی تغییر ناپذیرند. انواع تغییر نمی‌پذیرند؛ افراد متعلق به انواع می‌بالند و می‌میرند، ولی الگوی اراده[۴] یا انواع پایدار می‌ماند. این الگوها درجاتی صعودی را تشکیل می‌دهند، یعنی یک سلسله یا مراتب درجه‌بندی شده را شکل می‌دهند که از پایین‌ترین مراحل ماده پدید می‌آیند تا می‌رسند به انسان. افراد می‌آیند و می‌روند، ولی اراده پیوسته پیش می‌رود. از این رو بخش اساسی وجود ما، یعنی اراده، جاودان است؛ ولی قالب جزیی و فردی ما که اراده خودرا در آن می‌نمایاند فانی است[۵].»

۱ـ *همان*، ص 531.

۲ـ اراده مورد نظر شوپنهاور را که نیرویی است کور، غیر قابل هدایت و مخرب، می‌توان با آنچه که کانت خود (self) می‌نامد و نیز با مفهوم **شیء مادی** material object در فلسفه او که آنها را ذاتاً غیرقابل شناخت می‌داند کاملاً برابر و قابل مقایسه دانست. شوپنهاور اراده را **شیء فی‌نفسه**، برتر از زمان و مکان و بی‌علت می‌داند، که بر این اساس می‌توان گفت همان حقیقت و ذات مطلق است که قایم به خود می‌باشد و چون بیرون از زمان و مکان است تکثر نمی‌پذیرد و بنابراین واحد است. از آنجا که این فیلسوف می‌پنداشت هر اراده‌یی پیوسته در صدد است تاخود را در برابر اراده‌های دیگر محفوظ نگاه دارد، عالم وجود را عرصه ضدیت و تنازع، محل رنج و الم و یا درواقع جای شر و فساد می‌دانست.

3. species

4. will - type

۵ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly، صص 499 ـ 498

اقبال

ولی اقبال من بشری را غایتمند می‌داند. به بیان دقیقتر، هدف یا غایت هسته مرکزی حیات است. از این روست که می‌گوید «حیات، فقط یک رشته اعمال بینشی[1] است و عمل بینشی بدون ارجاع به غایتی خودآگاه یا ناخودآگاه قابل توضیح نیست. حتی اعمال ادراکی ما با غایتها و منافع و مصالح بی‌واسطه‌مان تعیین شده‌اند[2].» و در جای دیگر می‌گوید «...هدفها و غایتها خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند یا به شکل نیم‌آگاه، تاروپود تجربه‌ی خودآگاه را تشکیل می‌دهند. مفهوم غایت جز با ارجاع به آینده به فهم در نمی‌آید. بی هیچ تردیدی گذشته در حال مأوی می‌گزیند و در آن عمل می‌کند، اما این عمل گذشته در حال شامل تمام خودآگاهی نیست. عنصر غایت نوعی نظر و توجه به پیش را در خودآگاهی آشکار می‌سازد. غایتها نه تنها حالتهای کنونی خودآگاهی ما را ظاهر می‌نمایند، بلکه مسیر آینده را نیز مکشوف می‌سازند. در واقع غایتها و هدفها فشار رو به جلو و پیش رونده‌ی حیات را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب حالاتی راکه هنوز به وجود نیامده‌اند به طریقی پیش‌بینی می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌دهند. وقتی چیزی با هدف و غایتی معلوم و مشخص می‌شود، یعنی مشخص و معلوم شدن آنچه که باید پس از این باشد[3].» اقبال در تأیید آنچه که مطرح نمود به آیه‌یی از قرآن استناد می‌جوید[4] «آیه...به این معناست که ماهیت اصلی روح هدایت‌کنندگی است، زیرا از نیروی هدایت‌کننده خداوند نشأت می‌گیرد[5].» علاوه بر این اقبال قهرمان بزرگ عرصه آزادی من بشری است. به عقیده وی «اولین نافرمانی بشر، نخستین گزینش آزاد او هم بود،

---

1. acts of attention

۲ـ *بازسازی اندیشه*، ص۱۰۸ ۳ـ *بازسازی*، ص۱۰۹

۴ـ مقصود آیه ۸۵ سوره بنی‌اسرائیل است: «تو را از روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است...»

۵ـ *بازسازی*، ص۱۸۵

چنین است که بنا به روایت قرآن، نخستین سرپیچی آدم بخشیده شد[۱].» همچنین به نظر وی، جاودانگی فقط از طریق جد و جهد حاصل می‌شود. [او این نکته را در جای جای آثارش متذکر می‌شود، از جمله در *پیام مشرق* میگوید:

میارا بزم بر ساحل که آنجا — نوای زندگانی نرم‌خیز است
به دریا غلت و با موجش درآویز — حیات جاودان اندر ستیز است

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

مجو پایان که پایانی نداری — به پایان تا رسی، جانی نداری]
به پایان نارسیدن، زندگانی است — [سفر، ما را حیات جاودانی است
(ابیات: ۲۳۷ و ۲۳۹)

در غزلی می‌گوید:

رمز حیات جویی؟ جز در تپش نیابی
در قُلزُم آرمیدن، ننگ است آب جو را[۲]]

شوپنهاور

پیوند با واقعیت غایی

شوپنهاور می‌اندیشد که من فردی هیچ ارتباطی با اراده غایی، شیء فی‌نفسه ندارد. او می‌گوید: «اراده خودش، به عنوان شیء فی‌نفسه به هیچ روی مشمول تکثر و تغییر نمی‌شود. تنوع مثال [افلاتونی] به معنای مراتب عینیت یافتن، یا کثرت افراد است که خود را در اینها می‌نمایاند، تلاش صوَر برای کسب ماده، موجب پیوندشان با آن نمی‌شود، بلکه فقط طرز عینیت

۱ـ *بازسازی*، ص۱۵۷

۲ـ برای اطلاع بیشتر ر.ک: *لعل روان*، م.ب. ماکان، انتشارات اقبال، فهرست اصطلاحات، ذیل مدخلهای «تپش» و «تپیدن».

یافتنشان چنین است و تنها از این طریق رابطه‌یی غیر مستقیم با آن دارند که به این وسیله ماهیت اراده برای اندیشه نمایان می‌شود[۱].»

اقبال

ولی اقبال به عکس معتقد است که من بشری ارتباطی بسیار مستقیم و تنگاتنگ با من غایی، یعنی خدا یا حقیقت مطلق دارد. من بشری متکی به خداست که منشاء هدایت، الهام، اصلاح و پیشرفتهای من است. تحول من، بدون خدا ممکن نیست. او می‌گوید: «زندگی و حرکتمان مثل مروارید است و هستی‌مان ناشی از ریزش متواتر حیات الاهی است[۲].»

شوپنهاور

ارزشها

شوپنهاور می‌اندیشد که میل به زندگی[۳] چیزی جز جنگ و ستیز دایم نیست که از آنها اندوه و رنج و ملال می‌زاید. او می‌گوید «مبنای هر خواستی نیاز و کمبود است که لاجرم حاصلی جز رنج ندارد. در نتیجه طبیعت حیوانات و انسان اصولاً و تماماً تابع وجود رنج است[۴].»

شوپنهاور نتیجه می‌گیرد که «هر چه اراده قوی‌تر باشد کشمکش برای تجلی خیره‌کننده‌تر است و به این ترتیب میزان رنج بیشتر خواهد بود[۵].» بنابراین براساس گفته وی، اراده ریشه هر شرّی است. به نظر شوپنهاور راه‌حل واقعی در نفی اراده است که بدون رهایی از زندگی و رنج ممکن نیست[۶]. او می‌گوید که «با نفی کامل و نادیده گرفتن اراده، تمامی... پدیده‌ها و آن کشش و کوشش دایمی بی‌پایان و بی وقفه در تمام مراتب عینیت که جهان

۱ـ *The World as Will and Idea*، ص199

۲ـ بازسازی، ص۱۳۸

3. will to live

۴ـ *The World as Will and Idea* ص402

۵ـ همان، ص511

۶ـ همان، صص 514 ـ 513

در آنها و به وسیله آنها شکل یافته از میان می‌روند؛ صور مختلف به تدریج از یکدیگر پیشی می‌گیرند و این تجلی کامل اراده است، و سرانجام نیز صور کلیِ این تجلی یعنی زمان و مکان، و همچنین آخرین صورت اصلی‌اش یعنی ذهن و عین، همه از میان می‌روند. دیگر نه اراده‌ای، نه ایده‌ای، و نه جهانی خواهد ماند[۱].»

شوپنهاور برای فرار از اسارت اراده دو طریق را توصیه می‌کند. طریق نخست «تفکر هنری[۲]» است. به نظر وی شعر، نقاشی و موسیقی موجب رهایی از تألمات و رنجهای ناشی از اراده می‌شوند. وقتی انسان «دلیل مسلم عقلی را به عنوان طریقی برای شناخت اشیاء رها می‌سازد و در کار تفکر قایل به شیوه هنری می‌شود، لذت خاصی از این روش در مراتب مختلف کسب می‌کند که منوط به هدف هنری است... این همان حالت تفکر محض است که فیلسوفان بزرگ یونانی از آن سخن گفته‌اند[۳]» ولی این گریختن از نظر شوپنهاور گریختنی موقت است؛ رهایی دایمی در طریق دوم است که با ریاضت، عزوبت، نفس‌کشی[۴]، روزه داری و مانند اینها هموار می‌شود. شوپنهاور می‌اندیشد که ریاضت «به عنوان یک هدف، عاملی است برای آن که بتوان اراده را بی‌وقفه از میان برد، طوری که ارضاء آرزوها و شیرینی زندگی دوباره موجب برانگیخته شدنش نشوند؛ چیزی که خودآگاهی از آن در وحشت است[۵].» همچنین به نظر وی شخص با روزه‌داری و شکنجه دادن خویش «می‌تواند اراده را که منشاء رنج وجود خویش و عالم می‌یابد و از آن متنفر است، هر چه بیشتر در هم بشکند و از میان ببرد[۶].»

همچنین آدمی با دلسوزی[۷] می‌تواند برای همیشه از اسارت اراده رهایی

۱ـ مأخذ پیشین، ص531

2. aesthetic contemplation

۳ـ *A History of Philosophy* نوشته F.Magill، ص586

4. self - mortification

۵ـ *The World as Will and Idea*، صص 493 ـ 492

۶ـ همان، ص493

7. sympathy

یابد و میل به زندگی و اصل فردیت[1] را نفی کند. «در اینجا مقصود از همدردی یعنی شریک شدن در رنج دیگران که از نظر شوپنهاور شالوده اخلاق را تشکیل می‌دهد. احساس همدردی تنها محدود به انسان نمی‌شود، بلکه همه موجودات زنده را در بر می‌گیرد. بنابراین، اخلاقیات شوپنهاور مبتنی بر بدبینی فلسفی است. اگر انسان من خویش را در همه مردم باز یابد و رنجهای خویش را در رنجهای دیگران، لذت بردن از زندگی لرزه بر اندامش خواهد انداخت. وقتی هر چیزی مخالف خودش باشد، انسان دلبستگی‌اش نسبت به زندگی مادی تقلیل می‌یابد، به این ترتیب روشن اندیش می‌شود و زندگی را نفی می‌کند[۲].»

با این حال، شوپنهاور خودکشی را تأیید نمی‌کند. «ولی خودکشی کمکی به این مشکل نمی‌کند زیرا مرگ فقط به بدن مربوط می‌شود که محل نمود اراده است و خود اراده نیست[۳].» از موضوعات یاد شده معلوم می‌شود که بدبینی بر اندیشه شوپنهاور کاملاً حاکم است. بعضی از متفکران راست گفته‌اند که او «بودایی اروپایی[۴]» است. [جیمز کرن فیبلمن[5] می‌نویسد «طریقی... که شوپنهاور توصیه می‌کند تقریباً همان است که بودا، پانصد سال پیش از میلاد گفته بود. او گفته است که زندگی چیزی جزدرد و رنج نیست و رنج از خواهش می‌زاید. وقتی خواهش را در دل می‌پرورانید زندگی را با رنج به پایان می‌برید، زیرا خواهش شما یا برآورده می‌شود یا نمی‌شود؛ اگر برآورده شود که رنج ناشی از بی نیازی را به دنبال خواهد داشت و اگر برآورده نشود، پیوسته به صورت خواهشی سرکوفته رنج آور خواهد بود. پس برای رهایی از رنج باید

---

1. individuation

۲ـ از مقاله *"Arthur Schopenhauer"* نوشته Arthur Rashid مندرج در مجله Iqbal ناشر Bazm i Iqbal، چاپ لاهور، ژوییه 1962

۳ـ همان

۴ـ *Schopenhauer* نوشته Helen Zimmern، ص 14

5. James Kern Feibleman

خـود را از هـر خـواهشـی، از جـمله مـیل بـه زنـدگی رهـا سـاخت[۱].»]
ویلیام‌کلی رایت[۲] می‌گوید: «می‌توان گفت کـه بـدبینی در شـوپنهاور، مـبتنی است بر تجزیه و تحلیل نـادرست وی از مـفهوم خـواهش....خـوشحالی در زندگی امری مثبت است؛ تلاش و مبارزه مبتنی بر عقل نـیز امـری مـطلوب است که غالباً به مـوفقیت مـی‌انـجامد و مـوجب پـیشرفت بیشتر مـی‌شود. شوپنهاور درست می‌گوید که هیچ چیز مطلوب برای همیشه کسـی را اقـناع نخواهد کرد. ولی چاره کار دست کشیدن از جد و جهد نیست، بلکه در آن است تا پیوسته در پی اهـداف تـازه‌یی بـاشیم کـه مـوفقیتهای گـذشته پـیش چشمـمان آورده‌اند[۳].» همچنین ویل دورانت با نگاهی نقادانه اظهار مـی‌دارد «شوپنهاور هرگز به این فکر نیفتاد که جنگیدن و شکست خوردن بهتر از اصلاً نـجنگیدن است... او بـه هـر جـا مـی‌نگریست نـزاع و سـتیزه مـی‌دید، ولی نـمی‌توانست در پس پشـتشان مـحبتهای صـمیمانه هـمسایگان، شـادمانی روحبخش کودکان و جوانان، پایکوبی دختران فتان، فـداکـاریهای والدیـن و دلباختگان، سخاوت صبورانه خاک و نوزایی بهاران را ببیند[۴].»

اقبال

اقبال به خلاف شوپنهاور سرشار از امید، اراده و اندیشه نیک است. این یک اراده را منشأ هر شری می‌داند و آن یک من را نیرویی مثبت و سازنده که در پس پشت زندگی قرار دارد. از همین روست که می‌گوید:

پـیکر هسـتی ز آثـار خـودی است   هر چه می‌بینی ز اسرارخودی‌است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد   آشکـــارا عـــالم پـــندار کـــرد[۵]

۱ـ *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه م.ب.ماکان، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص۲۲۳
2. William Kelly Wright
۳ـ *The History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 381
۴ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، جلد شمیز،ص346
۵ـ *اسرار خودی*، ابیات ۹۴ و ۹۵

بنابراین، اقبال به خلاف شوپنهاور تأکید بر خودسازی دارد و تکامل خودی را در جایی که عمل یکی از نقشهای اصلی را ایفا می‌کند، تعلیم می‌دهد. او می‌گوید: «اگر انسان گام اول را برندارد، اگر امکانات درون خود را گسترش ندهد، اگر از توجه به فشار درونی زندگی پیشرفته دست بر ندارد، آنگاه روحش مثل سنگ سخت می‌شود و تا حد شیء بی‌جان تنزل می‌کند، اما زندگی و طیران معنوی او منوط به ایجاد رابطه با محسوساتی است که رویاروی او قرار دارند. این رابطه، سر در دامان معرفت دارد و معرفت یا شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد[1].» به علاوه می‌گوید: «بدون شک، نقش او در دستگاه آفرینش آغازی دارد، ولی شاید سرنوشتش چنین رقم خورده باشد که در نظام هستی عنصری جاودانی شود... . هنگامی که نیروهای پیرامون انسان او را جذب می‌کنند، توان شکل بخشیدن و هدایتشان را دارد، وقتی آن نیروها تحرک را از او سلب می‌کنند، ظرفیت ساختن جهانی گسترده‌تر را در عمق وجودش دارد؛ آنجا که سرچشمه‌ی الهام و شادی‌یی بی‌کران را در آن می‌یابد. چونان برگ گل سرخ سرنوشتش ناگوار و هستی‌اش زودگذر است. ولی هیچ شکلی از حقیقت، مثل روح بشر، این چنین پرقدرت، الهام‌بخش و زیبا نمی‌باشد[2].»

اقبال معتقد به تلاش بی‌وقفه است. حتی رسیدن به هدف نیز او را ارضاء نمی‌کند.

مجو پایان که پایانی نداری — به پایان تا رسی جانی نداری
به پایان نارسیدن، زندگانی است — سفر ما را حیات جاودانی است[3]

[در غزلی می‌گوید:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد
خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز

۱ـ *بازسازی اندیشه*، ص۴۸ — ۲ـ *همان*، ص۴۷
۳ـ *گلشن راز جدید*، ابیات: ۲۳۷ و ۲۳۹

از همین رو اقبال فراق را به وصال ترجیح می‌دهد و هر چه هیجان، سازندگی، شور زندگی و لذت است در جدایی ونرسیدن می‌بیند:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی درمان نیافریدی، آزار جستجو را

در *پیام مشرق* می‌گوید:

دوام ما زسوز ناتمام است چو ماهی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل که در آغوش ساحل تپیدِ یک دم و مرگ دوام است

در غزلی می‌گوید:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو
راه، چو مار می‌گزد، گر نروم به‌سوی تو[1]

لذا اقبال تلاش و رنجی را که حاصل خودْ اثباتی باشد دوست دارد. در *زبور عجم* می‌گوید:

اگر یک ذره گم گردد، زانگیز وجود من
به این قیمت نمی‌گیرم، حیات جاودانی را

نتیجه منطقی آنچه مذکور افتاد این است که اقبال به خلاف شوپنهاور، که برای فرار از زندگی تفکر هنری و نفس‌کشی را توصیه می‌کند، نسبت به هنر دیدگاهی مثبت دارد و از صیانت نفس جانبداری می‌کند[2].

۱ـ برای اطلاع بیشتر ر.ک: *لعل روان* از این مترجم، فهرست اصطلاحات، ذیل «طلب»، «جستجو» و «تپیدن»

۲ـ شوپنهاور برای رهایی از رنجهای زندگی چند طریق را پیشنهاد می‌کند: نخست این که شخص با مراقبه و استغراق به جهان عقلی مُثُل افلاتون بگریزد. یا به دنیای متعالی هنر پناه ببرد و سرانجام این که با اراده خود رویارو شود و آن را در مسیری مخالف میلش هدایت کند. به نظر وی از آن جا که اراده، اصولاً میل به زندگی دارد باید طردش کرد. بدین معنا که باید آن را در برابر خودش قرار داد، در این صورت اراده از پویایی می‌افتد و به این ترتیب رمقی در آن باقی نمی‌ماند. هگل نیز بر این نظر است و نتایج این معارضه را تأیید می‌کند. به نظر وی بهتر است که از جهان و مافیها دل برداریم و همچون مرتاضان در گوشه‌یی عزلت بگیریم. طریق دیگر چنانکه پیشتر ذکر شد همان نظر بودا است، یعنی برای رهایی از رنج زندگی باید بیخ

اقبال اظهار می‌دارد که اگر شعر، موسیقی و نقاشی موجب خودْاثباتی نشوند بهره‌یی ازحیات ندارند و نمی‌توانند تحرک و پویایی پدید آورند. در مجموعه اردوی ضرب *کلیم* میگوید:

ملتها بی معجزه به سرفرازی نمی‌رسند
هنرِ عاری از ضرب کلیم به چه کار می‌آید

اقبال اعتقادی به هنر برای هنر ندارد، بلکه هنر را برای زندگی می‌خواهد. به نظر وی «خوب آن چیزی است که موجب استحکام شخصیت شود، و بد به چیزی اطلاق می‌شود که آن را ضعیف می‌سازد. هنر، دین و اخلاقیات باید از نقطه نظر شخصیت مورد داوری قرار گیرند[1].»

اقبال ریاضت کشیدن، نفس‌کشی و نیز رنج کشیدن را تقبیح می‌کند، زیرا موجب فرار از واقعیت‌های زندگی می‌شوند. روزه و دیگر عبادات اسلامی من آدمی را پالوده می‌سازند و رو به کمال می‌برند، نه آن که روح را ضعیف سازند. او در بیتی زیبا ضمن تأکید بر صیانت من می‌گوید:

غافل از حفظ خودی یک دم مشو   ریزه الماس شو، شبنم مشو[2]

خواهش را از ذهن خود بیرون انداخت، زیرا رنج حاصل خواهش است.

۱ـ از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی *اسرار* خودی، صص XXI - XXII

۲ـ *اسرار* خودی، بیت ۵۹۱. این بیت در تمثیلی آمده که اقبال تحت عنوان «حکایت طایری که از تشنگی بی‌تاب بود» برای نشان دادن اهمیت شخصیت استوار ذکر کرده:

طایری از تشنگی بی‌تاب بود	در تن او دم مثال موج دود
ریزه الماس در گلزار دید	تشنگی نظّاره‌ی آب آفرید
از فریب ریزه خورشید تاب	مرغ نادان سنگ را پنداشت آب
مایه اندوز غم از گوهر نشد	زد بر او منقار و کامش‌تر نشد
گفت الماس ای گرفتار هوس	تیز بر من کرده منقار هوس
قطره‌ی آبی نیَم، ساقی نیَم	من برای دیگران باقی نیَم
قصد آزارم کنی دیوانه‌یی	از حیات خود نما بیگانه‌یی
آب من منقار مرغان بشکند	آدمی را گوهر جان بشکند
طایر از الماس کام دل نیافت	روی خویش از ریزه تابنده تافت

انتقادی که خود اقبال از شوپنهاور دارد در خور توجه است. او تأسف می‌خورد که «از دید شوپنهاور که فیلسوف بدبینی است، جهان زمستانی تمام نشدنی است که اراده‌یی کور، خود را در آن به صورت چیزهای زنده‌ی متنوع و نامحدود عیان می‌کند که برای لحظه‌یی کوتاه از پدید آمدنشان غمینند و سپس برای همیشه ناپدید می‌شوند[۱].» همچنین در *پیام‌مشرق* در قطعه‌یی تحت عنوان «شوپنهاور و نیچه» درباره‌ی وی می‌گوید:

مــرغی ز آشـیانه بـه سـیر چـمن پـرید
خـاری ز شـاخ گـل بـه تـن نـازکش خـلید
بـــد گـــفت فـــطرت چـــمن روزگـــار را
از درد خـویش و هـم زغـم دیگـران تـپید
داغـــی ز خـــون بـی‌گنهی لاله را شـمرد
انـــدر طــلسم غــنچه فـریب بـهار دیـد

حسرت انـدر سینه‌اش آبـاد گشت
در گــلوی او نــوا فـریاد گشت
قـطره‌ی شـبنم سـر شـاخ گـلی
تـافت مـثل اشکِ چشمِ بـلبلی
تـــاب او مـحو سـپاس آفـتاب
لرزه بــر تــن از هــراس آفـتاب
کـوکب رم خـوی گـردون زاده‌یی
یکـدم از ذوق نـمود اسـتاده‌یی
صد فریب از غنچه و گل خورده‌یی
بــهره‌یی از زنــدگی نــابرده‌یی
مـثل اشک عـاشق دلداده‌یی
زیب مـژگانی، چکـید آمـاده‌یی
مرغ مـضطر زیـر شاخ گـل رسید
در دهـانش قـطره‌ای شـبنم چکـید
ای که می‌خواهی زدشمن جان بری
از تـو پـرسم قـطره‌یی یـا گـوهری؟
چون زسوز تشنگی طـایر گـداخت
از حیات دیگـری سـرمایه سـاخت
قطره، سخت اندام و گوهر خو نبود
ریــزه الــماس بـود و او نــبود
غافل از حفظ خـودی یکـدم مشـو
ریـزه الـماس شـو، شـبنم مشـو
پخته فطرت، صورت کـهسار بـاش
حـامل صـد ابـر دریـا بـار بـاش
خویش را دریاب از ایجاب خویش
سیم شو از بستن سـیماب خـویش
نـغمه‌یی پـیدا کـن از تـار خـودی
آشکـــارا ســـاز اسـرار خــودی

مثنوی *اسرارخودی* را مترجم تحت عنوان *شرار زندگی* شرح کرده است.

۱ـ بازسازی، صص ۱۵۱ و ۱۵۲

گفت اندر این سرا که بنایش فتاده کج
صبحی کجا که چرخ در او شامها نچید
نالید تا به حوصله آن نوا طراز
خون گشت نغمه و ز دو چشمش فروچکید
سوز فغان او به دل هدهدی گرفت
با نوک خویش خار ز اندام او کشید
گفتش که سود خویش ز جیب زیان برآر
گل از شکاف سینه زرناب آفرید
درمان ز درد ساز، اگر خسته تن شوی
خوگر به خار شو که سراپا چمن شوی[۱]

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) عینیت یافتن اراده / من

به رغم همه آنچه که گفته آمد، مشابهاتی میان افکار این دو فیلسوف وجود دارد. شوپنهاور معتقد به عینیت یافتن اراده است. به نظر وی بدن اراده عینیت یافته و مفهوم مرئی خواهشهایمان است. او می‌گوید «اجزاء بدن باید... با خواهشهای اصلی که اراده، خود را به‌وسیله آنها آشکار می‌سازد، کاملاً مطابقت داشته باشند؛ آنها مفاهیم مرئی این خواهشها هستند. دندانها، گلو و روده‌ها گرسنگی عینیت یافته هستند؛ آلات تناسلی عینیت میل جنسی هستند؛ دستان آزمند و پاهای شتابان با خواهشهای غیرمستقیم‌اراده‌مطابقت دارند و مبین آنند[۲].» اقبال نیز در *اسرار خودی* میگوید:

۱ـ میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال)، محمد بقایی ماکان، انتشارات اقبال، ص۲۲۲
۲ـ *The World as Will and Idea* نوشته Schopenhauer، ص 141

چیست اصل دیده‌ی بیدار ما؟ بست صورت، لذت دیدار ما
کبک، پا از شوخی رفتار[1] یافت بلبل از سعی نوا[2] منقار یافت
(ابیات: ۱۴۶ و ۱۴۵)

این اندیشه‌یی است که در واقع مولوی قرنها قبل از شوپنهاور بیان داشته؛ آنچه او در ابیات زیر اظهار نموده تقریباً شبیه دیدگاه مذکور است:

باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما
باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او
(دفتر اول: ۱۸۱۲-۱۸۱۱)

وباز مولوی در این مورد که در پس پشت خود عینیت یافته، نیروی نیاز قرار دارد، می‌گوید:

زآنک بی‌حاجت خداوند عزیز می‌نبخشد هیچ‌کس را هیچ چیز
گرنبودی حاجت عالم زمین نافریدی هیچ، رب‌العالمین
و این زمین مضطرب محتاج کوه گر نبودی نافریدی پرشکوه
ورنبودی حاجت افلاک هم هفت گردون نافریدی از عدم
آفتاب و ماه و این استارگان جز به حاجت کی پدید آمد عیان
پس کمند هست‌ها حاجت بود قدر حاجت مرد را آلت بود
چشم ننهاد دست حق در کورْموش زانک حاجت نیست چشمش بهر نوش
(دفتر دوم، ۳۲۸۴و ۳۲۷۹-۳۲۷۴)

[مولوی همین مضمون را در دفتر پنجم مثنوی نیز در قالب سه تمثیل بیان می دارد:
سگ بخفته اختیارش گشته گم چون شکنبه دید، جنبان کرد دُم

۱ـ شوخی رفتار: به ناز رفتن؛ خرامان رفتن
۲ـ از سعی نوا: به سبب تلاش در نغمه سرایی

اسب هم حوحو کند،چون دیدجو　　چو ببیند گوشت گربه، کرد مو
دیدن آمد جنبش آن اختیار　　همچو نفخی زآتش انگیزد شرار]
(۲۹۷۷-۹)

ب) ماده غیرآلی[1] دارای اراده / من است

میان اقبال و شوپنهاور، علاوه بر آنچه که مذکور افتاد، شباهت چشمگیر دیگری هم وجود دارد. به نظر شوپنهاور حتی ماده غیرآلی دارای اراده است و اراده دارای مراتب مختلفی است که از موجودات غیرآلی تا آلی را شامل می‌شود. شوپنهاور می‌گوید، «من نیروهای مرموزی را تشخیص می‌دهم که خود را در تمام اجسام طبیعی عیان می‌سازند و از نوع همان اراده‌یی هستند که در من است ولی فقط به حسب منزلت با آن تفاوت دارند[2].» او همچنین می‌گوید، این نیرو را «..وجودی باطنی می‌دانم که به تنهایی هر نیاز واقعی (یعنی معلول حاصل از علت) را به عنوان پیش فرض[3] خود معنا و اعتبار می‌بخشد. این نیرو در ارتباط با انسانها منش[4] نامیده می‌شود، در ارتباط با یک سنگ کیفیت[5] نام می‌گیرد، ولی در هردو مورد یکی است. زمانی اراده نامیده می‌شود که بی‌درنگ شناخته شود. ضعیف‌ترین میزان نمود و عینیت آن در سنگ‌وقویترینش درانسان‌است[6].»

اقبال نیز بی‌حرکت بودن ماده را قبول ندارد. او با نظریه نسبیت در فیزیک نوین همرأی است که بر اساس آن «دیگر ذره‌یی از ماده چیزی دایمی به‌شمار نمی‌آید که حالتهای گوناگون به خود بگیرد، بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم[7]. جمود گذشته همراه با ویژگی‌هایی که ماده‌گرایان

---

1. inorganic matter

۲- *The World as Will and Idea*، ص164

3. presupposition

4. character

5. quality

۶- *The World as Will and Idea*، ص164

۷- بنابراین نظریه‌هایی مانند حرکت جوهری ملاصدرا که در خصوص ماده و حرکت هستند با توجه به تعاریف فیزیک نوین دیگر موضوعیتی ندارند.

بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بربسته است[۱].» به نظر وی نیز من یا خود مراتبی دارد. در *بازسازی اندیشه* می‌گوید: «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوایی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل خویش می‌رسد[۲].» [در *جاویدنامه* می‌گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است   لا والاّ از مقامات خودی است]

(بیت ۱۳۶۷)

اینکه هر موجودی اساساً روحانی است، نکته‌یی نیست که شوپنهاور آن را کشف کرده باشد، زیرا این را هم مولوی که یک موحّد پیرو اصالت روح[۳] بوده، شش قرن پیش از او اظهار داشت. بنا به گفته وی هیچ ماده‌یی ایستا وبی‌حرکت نیست. در مثنوی می‌گوید:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند   با من و تو مرده با حق زنده‌اند

(دفتر اول، ۸۳۸)

البته این موضوع که من یا خود، مراتبی دارد درواقع اندیشه‌یی اسلامی است. قرآن می‌گوید:

اوست که شما را جانشین پیشینیان روی زمین گردانید و مرتبه برخی از شما را بالاتر از مراتب برخی دیگر برد تا شما را در آن چه داد بیازماید.

(انعام، ۱۶۵)

یک حدیث می‌گوید «آدمیان معدن‌اند، مثل معدن زر و سیم[۴].» یعنی این که آنها طبیعت و ظرفیت متفاوت دارند.

۱ـ *بازسازی*، ص ۸۰   ۲ـ *همان*، صص ۱۳۷ و ۱۳۸

3. spiritual monist

۴ـ نقل از *Commentary on Mathnavi* نوشته R.A.Nicholson، ج 1، بخش II، ص 313

فصل سوم

نیچه و اقبال



فردریک ویلهلم نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)

I. اراده و ارزشهای بشری

تفاوت

۱ ـ من

نیچه

من افسانه است

نیچه جسم را مهمتر از روح می‌شمارد. به عقیده وی «جسم اساسی‌تر ازروح است؛ این آخری منبعث است از بررسی غیر علمی رنجهای جسمی. (چیزی که آن را ترک می‌کند. اعتقاد به حقیقت *رویاها*)[۱].»

همچنین، نیچه من را چیزی صرفاً موهوم می‌داند، و می‌گوید «ذهن[۲] (روان) آن نیست که پیشتر می‌گفته‌اند، بلکه چیزی است بر پایه خیال...... آیا لازم است که مفسری در پس پشت تفسیری که فعلاً در دست است قرار دهیم؟ حتی این هم خیال‌پردازی و پنداشت است[۳].» نیچه اعتقادی به حقیقت روحانی من ندارد.

۱ـ *The Will to Power* نوشته Nietzsche (ترجمه، Anthony M.Ludovice) کتابهای III و VI، ص 18 و 19

2. subject

۳ـ مأخذ پیشین، ص 12 و 13

اقبال نیز با اشاره به کتاب *میل به قدرت* نیچه (جلد ۲، ش ۲۰ - ۱۲) می‌گوید که او در این خصوص دیدگاهی عقلی را برگزیده و از کانت پیروی نموده «بنابه گفته نیچه من افسانه است. حقیقت این است که او به این موضوع با دیدی کاملاً عقلی نگریسته و بناچار به چنین نتیجه‌یی رسیده. کانت در کتاب *نقد خرد محض* نتیجه می‌گیرد که خدا، جاودانگی و آزادی به رغم افسانه بودنشان برای مقاصد عملی سودمندند. نیچه در این نتیجه‌گیری فقط از کانت تبعیت می‌کند[1].»

اقبال

اقبال من را حقیقتی روحانی می‌داند نه افسانه. او این حقیقت را در ابیات زیبای زیر بیان می‌دارد:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
بگو بامن که دارای گمان کیست یکی درخود نگر! آن بی نشان کیست[2]؟

[در این جا اقبال به روش دکارتی ثابت می‌کند که می‌توانیم در هستی هر کس و هر چیزی، و نیز به جهان محسوس و علمی که از طریق حواس و احساساتمان حاصل می‌آید، شک کنیم ولی نمی‌توانیم در وجود من که شک و فکر از اوست، شک کنیم.]

همچنین اقبال آن را واقعیتی روحانی می‌داند و می‌گوید که از نیروی هدایت کننده خدا نشأت می‌گیرد[3]. به نظر وی «قرآن در مورد جنبه هدایت کنندگی من، بیانی صریح دارد:

تو را از روح می‌پرسند، بگو: روح ناشی از فرمان پروردگارم است، و به شما جز اندکی علم داده نشده[4].» (بنی اسرائیل، ۸۵)

۱ـ *Thoughts and Reflections of Iqbal* تألیف S.A.Vahid، ص 239

۲ـ شرح *گلشن راز جدید*، م.ب.ماکان، انتشارات فردوس، ابیات ۲۸۹-۲۸۱

۳ـ *بازسازی*، صص ۱۸۴ و ۱۸۵ ۴ـ *همان*، ص ۱۸۴

اقبال با تصنیف کتاب *اسرار خودی*، که من موضوع محوری آنست، دیدگاهش را در این مورد روشن می‌سازد. او می‌گوید «مثنوی *اسرار* خودی و دیدگاه نیچه کاملاً مغایر یکدیگرند. *اسرار* خودی تماماً مبتنی برحقیقت خودی است که نیچه آن را باور ندارد[۱].»

۲ـ جاودانگی

نیچه

دور جاودان[۲]

نیچه واقبال، هر دو معتقد به جاودانگی من می‌باشند، ولی تصورشان در این خصوص کاملاً متفاوت است. نیچه معتقد است که بعد از مرگ چیزی به نام روح باقی نخواهد ماند. روح حتی زودتر از بدن می‌میرد. او با بی‌رحمی به معتقدان جاودانگی می‌گوید: «آیا می‌خواهید باری دایمی بر شانه‌های زمان باشید[۳].» اقبال می‌گوید «او (نیچه) می‌بایست چنین بگوید، زیرا از زمان تصوری غلط داشت، و هرگز سعی نکرد موضوع اخلاق را که در زمان مکتوم است مورد بررسی قرار دهد[۴].»

با این همه، نیچه معتقد به نوعی جاودانگی با ماهیتی کاملاً مادی است. او جاودانگی را دور جاودان مراکز نیرو می‌داند. او معتقد به «دور جاودان» است؛ یعنی این که هیچ شخصی پس از مرگ از بین نمی‌رود. نه تنها انسان، بلکه هر چیزی پس از مدتی کوتاه پی درپی رجعت خواهد کرد. او دیدگاههایش را بر فرضیه علمی صرف قرار داده که زمان را نیرویی بی‌پایان و مادی می‌داند که به علت ثابت بودن از بین نمی‌رود.از همین رومعتقداست‌که:

تو خواهی گفت، اکنون می‌میرم و ناپدید می‌شوم.

۱ـ *Thoughts and Reflections of Iqbal*، ص 240

2. eternal recurrence

۳ـ نقل از نامه اقبال به نیچه، مندرج در *The Poet of the East* تألیف A.Beg، ص 315

۴ـ *همان*

و در یک لحظه هیچ می‌شوم. ارواح مانند اجسام فانی‌اند.
ولی زنجیره علتها که من در آن جای دارم بازمی‌گردد
که مرا دوباره خواهد آفرید!
بار دیگر با این خورشید می‌آیم، با این زمین، با این عقاب ؛
با این مار ـ نه به زندگانی نو، یا زندگی بهتر، یا زندگی مشابه:
من بار دیگر، جاودانه به این زندگی مشابه و همانند می‌آیم، در کلیات و جزییاتش،
تا بار دیگر بازگشت ابدی همه چیزها را تعلیم دهد
تا دوباره از ظهر عظیم و از انسان سخن سرکنم.
تا بار دیگر ابرانسان را به بشر ندا دهم[۱]

فرانک مگیل[۲] دیدگاه نیچه را با نقل گفته‌های مشهوری از وی به نحوی عالی توضیح داده. مگیل در شرح «همه چیز می‌رود، همه چیز باز می‌گردد؛ و چرخ هستی جاودانه می‌گردد[۳].» می‌گوید: «هر چه اکنون اتفاق می‌افتد، قبلاً اتفاق افتاده و بار دیگر روی خواهد داد. چیزهای بزرگ جهان و نیز چیزهای کوچک بازمی‌گردند. ابتدا به نظر می‌رسد که زردشت بازگشت چیزهای کوچک و آدمیانی راکه از انسان واقعی بسیار دور افتاده‌اند غیرممکن می‌داند، ولی بعد بازگشت همه را شامل می‌شود ـ نه آن که فقط برای بهترینها باشد، یا بخشی خاص، یا همه بجز بدترینها، بلکه همه باز می‌گردند، اعم از بهترین و بدترین ـ البته پذیرش این امر برایش دشوار است. ولی سرانجام مشتاق می‌شود که به خاطر حقیقت دور جاودان از عقیده بهبود دست بدارد[۴].»

۱ـ *Thus Spake Zarathustra* ترجمه Thmoas Common، صص 247و 248
(چنین گفت زردشت، بیمار رو به بهبود)

2. Frank N.Magill

۳ـ مأخذ پیشین
۴ـ *Masterpieces of World Philosophy* نوشته N.Magill ، ص 690

چنین تصوری در مورد جاودانگی بسیار وحشتناک است، و احتمالاً سر در برداشت نیچه از علم نوین فیزیک دارد. در پس پشت این باور هیچ تضمین معتبری وجود ندارد، زیرا «حتی اگر فقط چند چیز در مکانی محدود و زمانی نامحدود وجود داشته باشند هرگز لزومی ندارد یک ریخت وترکیب را مدام تکرار کنند. تصور کنید سه چرخ هم اندازه حول محوری می‌گردند و هر کدام بر نقطه‌ای قرار دارند که در مجموع می‌شود سه نقطه‌ی دنبال هم در یک خط مستقیم. اکنون‌اگر چرخ دوم دوبرابر چرخ اول بگردد و نیز اگر سرعت چرخ سوم نصف سرعت چرخ اول باشد، هرگز با ترتیب نخستین باز نمی‌گردند. نیچه در آثارش هیچ کوششی برای ارائه دلیلی علمی در مورد این نظریه به خرج نمی‌دهد، بلکه تأکید می‌ورزد بر تأثیر اخلاقی مکتوم در آن، و حتی بیش از این، بر قبول آن به عنوان امری بسیار انسانی و نیز بر شادمانی‌یی که شخص استثنایی می‌تواند احساس کند ـ وحشتی که آدمی به محض پایان یافتن زندگی‌اش حس خواهد کرد[1].»

اقبال در مورد نظریه دور جاودان توضیحاتی بسیار در خور تأمل ارائه داده. در *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «شور و شوقی که او برای آینده انسان داشت به نظریه دور جاودان انجامید که شاید مأیوس‌کننده‌ترین اندیشه درمورد جاودانگی باشد که تاکنون از ذهن بشر تراویده. تکرار جاودان به معنای "حدوث" جاودان نیست، این همان اندیشه قدیمی در مورد وجود است که به هیأت تازه‌ی "شدن یا پدید آمدن" در آمده‌است[2].»

در جای دیگری از *بازسازی اندیشه* می‌گوید «در تاریخ اندیشه معاصر یک نظر مثبت در مورد بقای روح وجود دارد، منظورم نظریه "دورجاودان" نیچه است. این نظر نه تنها بدان سبب که نیچه آن را با شور و حالی پیامبرگونه ابراز داشته در خور بررسی است، بلکه بدین جهت که کشش و کوششی در افکار

۱ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 512

۲ـ بازسازی، ص ۲۹۲

جدید آشکار می‌سازد نیز قابل تأمل است. نظریه مذکور، همانند الهامی شاعرانه در زمانی که به ذهن نیچه رسید به اندیشه دیگران هم خطور کرد، ولی منشاء آن را می‌باید در ذهن هربرت اسپنسر[1] جست. درواقع جنبه تصوری[2] این نظریه بیش ازدلیل منطقی آن برای پیامبر جدید جالب بوده است. این خود شاهدی بر این امر است که تصدیق و اثبات اشیاء، پیش از آن که کار مابعدالطبیعه باشد، بیشتر به الهام ربط پیدا می‌کند. ولی با این همه، نیچه به نظریه‌اش شکلی استدلالی داد...قول او بر این فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی‌شود و در نتیجه محدود است[3]. به نظراو مکان فقط صورتی ذهنی است؛ و این سخن بی‌معناست که بگوییم جهان در مکان، یعنی در یک خلأمطلق قرار گرفته است. ولی نیچه در مورد موضوع زمان با کانت و شوپنهاور هم عقیده است. می‌گوید زمان یک صورت ذهنی نیست، فرآیندی واقعی و نامتناهی است که تنها به شکل "دوره‌ای"[4] و متناوب قابل تصور است. از این رو معلوم می‌شود که در یک فضا یا مکان خالی متناهی چیزی به نام هدر رفتن نیرو وجود ندارد. مراکز این نیرو معدود، و تعداد ترکیب آنها کاملاً قابل احتساب است. برای این نیروی همیشه فعال نه آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادل و موازنه‌ای و نه تغییر اولین و آخرینی متصور است. از آنجاکه زمان نامحدودی گذشته است، بنابراین تاکنون همه‌ی ترکیبهایی که می‌توانست در مراکز نیرو صورت پذیرد، انجام یافته است. هیچ رویداد تازه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد، هر آن‌چه اکنون اتفاق می‌افتد قبلاً در اجزاء بی‌شمار زمان اتفاق افتاده است، و به همین نحو در آینده هم تداوم

۱ـ Herbert Spencer (۱۸۲۰ ـ ۱۹۰۳) معروفترین متفکر انگلیسی قرن نوزدهم که تحت تأثیر داروین بوده است.

2. ideal

۳ـ امروز علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده‌اند، یعنی اندازه نیرو در ماده هم کاهش و هم افزایش می‌یابد.

4. periodic

خواهد یافت. به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد و رفتار مراکز نیرو، با توجه به گذشت این زمان نامحدود باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه‌ی "دور"[1] مفهوم این تغییرناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه بر این، باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده، باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی حتی برای بازگشت ابرانسان[2] نخواهد بود.

همه چیز بازگشته است: از شعرای یمانی گرفته تا عنکبوت، و اندیشه‌های تو در این لحظه و این آخرین اندیشه‌ی تو که هرچیزی بازخواهد گشت. ای برادر! پیمانه‌ی عمر تو چونان محفظه‌های ساعت شنی، پیوسته پرخواهد شد، هیچگاه خالی نخواهی ماند. این مداری که تو در آن چون ذره‌ای هستی، دوباره درخشیدن خواهد گرفت.

دورجاودان نیچه چنین است. فقط نوع نامنعطف‌تری از تفکر ماشینی است که بر واقعیتی مسلم قرار نگرفته، بلکه تنها مبتنی است بر فرضیه مقدار ثابت نیرو در جهان. همچنین، با مسأله‌ی زمان به‌طور جدی برخورد نکرده است. زمان را عینی و صرفاً به صورت رشته‌ای نامتناهی از رویدادها می‌نگرد

---

1. recurrence

۲ـ superman از نظر نیچه کسی است که آمیزه‌ای از خصیصه‌های اسکندر و داوینچی را داشته باشد. [ازآن‌جا که نیچه از فرهنگ ایرانی بسیار متأثر بوده است هیچ بعید نیست که این دو چهره را جانشین «رستم دستان» و «شیر خدا» کرده باشد که از ترکیبشان انسان آرمانی مولوی پدید می‌آید:

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت   شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

لازم به ذکر است که در آثار نیچه مفاهیمی را دقیقاً منطبق با اندیشه‌های برآمده از ایران می‌توان یافت که او جز در مواردی بسیار معدود به مأخذ آن‌ها اشاره نکرده است. از جمله در جائی می‌گوید به آمد و شد زنان ننگرید زیرا عقل را زایل می‌سازد که این برداشتی است منفی از این بیت معروف ترجیع بند سعدی:

زان رفتن و آمدن چه گویم   می‌آئی و می‌روم من از هوش]

که بارها وبارها تکرار می‌شود و باز دور تازه از سر می‌گیرد. چنانچه زمان، به صورت یک حرکت دَوَرانی دایمی تصور شود جاودانگی را به‌طور مطلق ناپایدار می‌سازد. نیچه خود به این موضوع پی برده است و عقیده‌اش را نه به عنوان جاودانگی بلکه به صورت نظری در مورد حیات که پشتوانه‌ی جاودانگی است و آن را قابل دوام می‌سازد، وصف می‌کند. آنچه که بنابر قول نیچه، جاودانگی را پایدار می‌سازد چیست؟ آن چیز، همان انتظاری است که از یک دور [زمانی] ترکیب مراکز نیرو می‌رود که وجود ما را می‌سازد و عاملی ضروری در به وجود آمدن ترکیب آرمانی است که نیچه به نام "ابرانسان" می‌خواند. ولی ابرانسان به دفعات نامتناهی در زمان‌های پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیر قابل اجتناب است، چنین دورنمایی چگونه می‌تواند شوقی در من برانگیزد؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به طور مطلق نو و تازه باشند. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد که به اندیشه درآید. این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست، منتها با مفهومی بدتر از آن چه در کلمه "قسمت" وجود دارد. چنین عقیده‌یی، صرف‌نظر از آن که جامعه‌ی بشری را برای مبارزه با مصائب حیات بر نمی‌انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران و کشش و کوشش من را به سکون بدل می‌سازد[۱].»

اقبال

نظر اقبال در مورد جاودانگی با آن چه نیچه می‌اندیشد، به لحاظ کیفی تفاوت دارد، زیرا از برترین آرمان برخوردار است. او می‌گوید «جاودانگی را برترین آرمان بشری می‌دانم که آدمی باید همه نیرویش را بر آن متمرکز کند، در نتیجه همه انواع فعالیتها، از جمله کشمکش را ضروری می‌شمارم و معتقدم که منجر به استحکام هر چه بیشتر شخصیت انسان می‌شوند[۲].»

۱ـ *بازسازی*، صص ۲۰۵ ـ ۲۰۲

۲- از نامه اقبال، نقل از نیکلسون در کتاب *The Poet of The East* تألیف A.Beg، صص 316 ـ 315

اقبال معتقد به **جاودانگی فردی**[1] است. «بسیار بعید به نظر می‌رسد وجودی که سیر تکاملیش میلیونها سال به طول انجامیده، به صورت چیزی بی‌مصرف دور انداخته شود. بلکه می‌تواند به عنوان یک "من" که همیشه در حال رشد معنوی است وخود را مصفّا[2] می‌سازد، به حقیقت عالم بپیوندد[3].» و سپس با ادامه این بحث می‌افزاید «حجت قرآن در مورد پدیده‌ی پیدایش دوباره "من" بر قیاس پیدایی نخستین آن است»

> انسان گوید: وقتی مردم چه‌طور دوباره زنده بیرونم خواهند آورد؟ آیا انسان به یاد ندارد که اول هیچ چیز نبود و ما او را آفریدیم[4].

(مریم:۶۶ و ۶۷)

ولی اقبال می‌گوید که پیدایی مجدد انسان در روز رستاخیز با جسم خاکی نخواهد بود. به نظر وی «رستاخیز رویدادی خارجی نیست. هدف نهایی فرایند حیات در درون "من" است»[5] و باز از قرآن استناد می‌جوید که می‌گوید:

> چگونه وقتی مُردیم و خاک شدیم [زنده می‌شویم]. این بازگشتی غیرممکن است. ما می‌دانیم که زمین از آن‌ها چه کم می‌کند و نزد ما نامه‌یی است نگاهدار [حسابها].

(ق:۴-۲)

تصوری که اقبال از جاودانگی فردی دارد، مبتنی بر نصّ قرآنی است. قرآن می‌گوید:

> هیچ موجودی در آسمانها و زمین نیست، مگر آن که خدا را فرمانبر است. به تحقیق شمارششان کرده و کاملاً برشمرده، و همه آنها در روز رستاخیز تنها به نزدش می‌آیند.

(مریم: ۹۵ و ۹۶)

---

1. individual immortality

۲ـ تلمیح به سوره شمس، آیات ۱۰-۷

۳ـ *بازسازی*، ص ۲۰۹

۴ـ *همان*، ص۲۱۲

۵ـ *بازسازی*، صص ۲۱۱ و ۲۱۲

دیگر این که اقبال معتقد به *جاودانگی تدریجی*[1] "خود" است که آن را [منوط به] «اعمال گذشته من و امکانات آینده‌اش[2]» می‌داند و به صورت «مجموعه‌یی از "من"های مرتبه دانی [می‌شمارد] که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه معینی از همنواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به نقطه‌یی که می‌تواند خود را هدایت کند، آن جا که شاید حقیقت غایی رمز و رازش را آشکار می‌سازد و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهایی خویش فراهم می‌آورد[3].» اقبال با اشاره به قرآن می‌گوید «بنابراین به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی متعال وجود دارد که در سیر تکاملی‌اش از یک مرحله‌ی وجود به مرحله دیگر پران می‌شود[4].»

به علاوه اقبال به شدت حامی *جاودانگی مشروط*[5] است. به نظر وی، جاودانگی حق بشر نیست؛ بلکه او فقط نامزد رسیدن به چنین مرتبه‌یی است. جاودانگی را تنها خود کاملاً تکامل‌یافته کسب می‌کند. او این موضوع را در *گلشن راز جدید* به زیبایی بیان می‌دارد:

ازآن مـــرگی که می‌آید چه باک است　　خودی چون پخته شد از مرگ پاک است
[ز مـــرگ دیگـری لرزد دل مـن　　دل من، جان من، آب و گل من
زکـار عشـق و مسـتی بـر فتادن　　شـرار خود به خاشاکی ندادن
به دست خود کفن بر خود بـریدن　　به چشم خویش، مرگ خویش دیدن[6]
تورااین مـرگ هـردم درکمین است　　بترس از وی که مرگ ما همین است]

(ابیات: ۲۳۱-۲۲۷)

---

1. progressive immortality

۲ـ *بازسازی*، ص۲۱۲　　۳ـ همان، صص ۱۸۹ و ۱۹۰

۴ـ *بازسازی*، ص۴۷

5. conditioned immortality

۶ـ مضمون این مصرع را قیاس کنید با بیت زیر از حکیم سنایی یکی از شخصیتهای محبوب اقبال:

خرمن خود را به دست خویشتن سوزیم ما　　کرم پیله هم به دست خویشتن دوزد کفن

در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «حتی مفهوم "کن فیکون شدن عالم" که بی‌درنگ پس از آن، روز داوری است، نمی‌تواند بر آرامش کامل یک "من" که بالندگی تمام یافته تأثیری داشته باشد[۱].»

ولی این جاودانگی چگونه حاصل می‌شود، یا به بیان دیگر کدام خود را می‌توان کاملاً متحقق و پیشرفته[۲] دانست که به جاودانگی نایل می‌آید؟ اقبال می‌گوید «زندگی عرصه‌یی برای فعالیت [آزاد] من و مرگ، اولین آزمون ترکیبی[۳] آن است. چیزی به نام اعمال شادی آور و حزن‌انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان "من" می‌باشند و یا آن را از بین می‌برند. عمل، هم می‌تواند "من" را به انحلال سوق دهد، و هم خط‌مشی آینده‌اش را به او تعلیم کند. شرط اصلی عملِ نگاهداری و حفظ "من" خواه متعلق به خودم باشد یا دیگران، محترم داشتن آن است. پس جاودانگی حق کسی نیست، جز آن که با تلاش شخصی حاصل شود. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است[۴].» به نظر وی فقدان جد و جهد یا حالت رخوت موجب از میان رفتن «من» می‌شود. از این روست که به وضوح می‌گوید «آن چه سبب حفظ جد و جهد می‌شود، جاودانگیمان را فراهم می‌آورد[۵].» بنابراین، مرگ در چنین موردی معبری است از حالتی به حالت دیگر. در *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «چنانچه اعمال کنونی ما بتواند "من" را علیه هراس و لرزه‌یی که ناشی از فنای جسمانی است کاملاً تجهیز کنند، آنگاه مرگ، تنها گذرگاهی است از حالتی به حالت دیگر، که قرآن آن را به عنوان "برزخ" توصیف می‌کند[۶].»

اقبال در اثری تحت عنوان «یادداشتهایی در مورد نیچه» موضوع نایل آمدن به جاودانگی را با وضوح بیشتر شرح می‌دهد. او می‌گوید «به نظرم

۱ـ بازسازی، ص ۲۰۷

2. realized and developed

3. synthetic

۴ـ *بازسازی* ، ص ۲۱۰

۵ـ از مقدمه نیکلسون بر ترجمه *اسرار خودی*، ص XXI

۶ـ *بازسازی*، ص ۲۱۰

سؤالی که در این جا باید بدان پرداخت این است که آیا این خود یا منِ ضعیفِ مخلوق و وابسته می‌تواند در برابر ضربه مرگ باقی بماند و به این ترتیب عنصری جاودان در ساختار عالم شود؟ پاسخی که مثنوی *اسرار خودی* سعی می‌کند به شیوه‌یی البته شاعرانه و به طریقی فیلسوفانه به این پرسش بدهد، این است که من بشری می‌تواند با اتخاذ روشی خاص در زندگی جاودانه شود و به این ترتیب آن را با سرچشمه غایی حیات مرتبط سازد. مراحل مختلف رشد آن در *اسرار خودی* ذکر شده[۱].»

۳ـ میل به قدرت

نیچه

الف) میل به قدرت؛ نیرویی اولیه در پس همه انگیزه‌ها

اصل اساسی فلسفه نیچه، میل به قدرت است. در پس پشت تمامی انگیزه‌ها و اعمال زندگی بشری نیروی بزرگتری جمع شده. میل به قدرت، نیروی اولیه است که بقیه انگیزه‌ها از آن ناشی می‌شوند. خلاصه این که به نظر نیچه میل به زندگی، میل به قدرت است. تمایل اساسی در همه مخلوقات، در تمام رقابتها و در کلیه آثار هنری کسب قدرت بیشتر است. «هر موجود زنده‌ای در پی آن است تا قدرتش را *تخلیه* کند ـ زندگی خودش *میل به قدرت* است؛ از این رو صیانت نفس فقط یکی از نتایج غیرمستقیم و عادی‌ترین آنهاست[۲].»

همچنین از نظر نیچه تمامی ارزشها نتیجه میل به قدرت است. «تمامی ارزش‌گذاریها فقط نتایج و دیدگاههای محدودی هستند در خدمت این یک قلم اراده: ارزش نهادن، به خودی خود، چیزی نیست جز *میل به قدرت*[۳].» به

۱ـ *Notes on Nietzsche* نوشته Iqbal، ص 240

۲ـ *Beyond Good and Evil*،نوشته Nietzche، ترجمه Helen Zimmern، فصل 1، بخش 13

۳ـ *Will to Power*، صص 147 ـ 146

علاوه میل به *انباشتن* نیرو محدود است به پدیده حیات، تغذیه، تولید مثل، توارث، جامعه، دولتها، آداب و رسوم و اقتدار. آیا مجاز نیستیم فرض کنیم که این میل نظیر نیروی محرک شیمیایی و نظم کیهانی است؟[۱]» نیچه معتقد است که میل در هر مرکز قدرتی می‌خواهد قوی‌تر شود. از همین رو می‌گوید «نه تنها حفظ نیرو، بلکه کمترین مقدار اتلاف [صورت می‌گیرد].» بنابراین تنها واقعیت این است که «*میل در هر مرکز قدرتی قوی‌تر می‌شود* - [و آن فقط] نه‌برای حفظ خویشتن، بلکه میل به‌تصاحب، تسلط، برتری‌یافتن و قوی‌تر شدن [نیز هست[۲]].» علاوه بر این به نظر نیچه «معیار حقیقت در افزایش احساس قدرت است[۳].»

ب) جنگ دارای ارزش بزرگی است

نیچه با توجه به این موضوع فکر می‌کند که جنگ ارزشی بزرگ در بر دارد. او برای کسب قدرت جنگ را توصیه، و صلح را محکوم می‌کند.

شما صلح را به عنوان وسیله‌یی برای جنگهای جدید دوست خواهید داشت - و صلح کوتاه را بیش از آرامش طولانی[۴].

سفارشتان می‌کنم که به جای کار کردن بجنگید.

سفارشتان می‌کنم به جای صلح کردن نبرد کنید.

بهتر است کارتان نبرد و صلحتان پیروزی باشد.

تنها آن کس که تیر و کمانی به کف دارد می‌تواند آسوده باشد: به جز این، مجادله پیوسته ادامه خواهد داشت.

بهتر است صلحتان پیروزی باشد.

آیا بر این باورید که آرمان عالی حتی جنگ را هم مقدس می‌سازد؟

۱ـ *Will to Power*، ص 163

۲ـ همان، صص 163ـ164

۳ـ همان، قطعه 534 و صفحه 49

۴ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 47

به شما می‌گویم: این جنگِ عالی است که هر آرمانی را مقدس می‌سازد.
جنگ و شهامت کارهای بزرگتری از شفقت انجام داده‌اند.
دلیری شماست که تاکنون موجب نجات قربانیان شده، نه دلسوزیتان[۱].

بنابراین، اگر زردشت ـ سخنگوی نیچه ـ نمادهای عقاب و مار را بر می‌گزینند، با فلسفه‌اش سازگاری دارد.

بی تردید، این مفهوم از قدرت و جنگ، اندیشه‌یی هوسناک و ظالمانه است. «آدمی شگفت‌زده می‌شود که وقتی تمامی اروپا در مهلکه جنگهای خودخواهانه، سنتها و دستاوردهای فرهنگی بسیار گرانبهایش را که پروریده همکاری، امنیت، رفاه اجتماعی و خویشتنداری بود، از یاد می‌برد، نگاه نیچه که خود آنها را بسیار می‌ستوده به‌کجا منعطف بوده؟[۲]» به علاوه «جای تردید است که در عصر نوین نسلی از مردم اروپا به واقع پدید آمده باشد؛ به تحقیق حقایق زیست‌شناسی حکایت از جذابیت جنگ‌ها ندارند، زیرا گل حیات جوانان را پرپر می‌کنند[۳].»

اقبال

اقبال نیز از قضیه نیرومندی وقدرت حمایت می‌کند، ولی با دیدگاه نیچه در این مورد، بسیار متفاوت است. برداشت وی از قدرت دارای لامج و)یهلاا تمظع(للاج هب، دقتعم وا .تسا یقلاخاهشزرا (حسن الاهی) است. تصور وی از قدرت با کیفیاتی نظیر رعنایی، دلبری و مهربانی ممزوج شده. در مورد انسان باقدرت می‌گوید:

مرد مؤمن مثل قطره شبنم است که جگر لاله را خنک می‌کند
و نیز آن توفانی است که قلب دریاها را می‌لرزاند

در بیتی دیگر می‌گوید:

۱ـ مأخذپیشین، ص48
۲ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص442
۳ـ *The History of Moslim Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص398

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت
چهار عنصراند که فرد را مسلمان می‌سازند[۱]

اقبال هم به جنگ باور دارد ولی نه به آن معنا که نیچه به آن عقیده دارد و آن را فقط برای کسب قدرت و نیرو توصیه می‌کند. نظر اقبال در این خصوص مبتنی است بر اندیشه اسلامی **جهاد** که فقط جنگیدن با بدکاران است. در *جاویدنامه* می‌گوید:

جنگ شاهان جهان غارتگری است
جنگ مؤمن سنت پیغمبری است
جنگ مؤمن چیست؟ هجرت سوی دوست
ترک عالم،اختیار کوی دوست
آن که حرف شوق با اقوام گفت
جنگ را رهبانی اسلام گفت[۲]

(ابیات: ۷۱۶ـ۷۱۸)

قابل ذکر است که وقتی دیکینسون[۳] فلسفه اقبال را به دلیل «سخت بودن» مورد انتقاد قرار داد و آن را ظاهراً شبیه اندیشه نیچه دانست، او دیدگاه خود را به وضوح بیان داشت و گفت «به اعتقاد من، واقعیت مجموعه‌یی است از افرادی[۴] که می‌خواهند با ستیزیدن تبدیل به یک کل منسجم شوند، چرا که به ناگزیر باید سازگاری متقابل داشته باشند. این کشاکش به منظور تحول اشکال برتر زندگی و جاودانگی شخصی امری ضروری است.... به عقیده من در تمام انواع فعالیت، از جمله کشاکش، نیازی وجود دارد که می‌خواهد شخصیت نوع بشر را هر چه بیشتر استوار سازد. به همین علت است که

۱ـ *کلیات اردوی اقبال*، ص ۵۲۲

۲ـ این مصرع اشاره دارد به حدیث نبوی «الجهاد رهبانیه الاسلام» و نیز یادآور حدیثی دیگر: «علیکم بالجهاد فانّه رهبانیه امتی» برای توضیح بیشتر ر.ک: در *شبستان ابد* (شرح جاویدنامه) نوشته م.ب.ماکان، انتشارات اقبال. ص۳۱۸

3. Dickinson

4. individuals

عرفان نظری و درویشی عاری از تحرک را محکوم می‌کنم. علاقه‌ام به ستیزیدن عمدتاً اخلاقی است نه سیاسی، حال آن که نظر نیچه در این مورد به‌احتمال زیاد فقط سیاسی بود[۱].»

اقبال نیچه را برای دیدگاه نامتعادلش در مورد قدرت محکوم می‌کند. از همین رو در وصفش می‌گوید: دیوانه‌یی به کارگه شیشه‌گر رسید[۲].

۴ـ اخلاق

نیچه

الف) قدرت، خوب و ضعف بد است

به نظر نیچه خوب چیزی است که قدرت داشته باشد و بد، چیزی است فاقد قدرت. او می‌گوید که در زندگی واقعی فقط یک مسأله مطرح است و آنهم اراده قوی و ضعیف است. «هر چیزی که ناشی از قدرت باشد خوب است و هر چه از ضعف پدید آید بد است[۳].»

اخلاق و عقل، همانند دین جایی در نظریه نیچه ندارند. او می‌گوید: «فلسفه، دین و اخلاق نشانه‌های انحطاط‌اند[۴].»

و نیز می‌گوید «مطمئناً، عقل وسیله میل به قدرت است[۵].» تصور نیچه از اخلاق حاصل فلسفه‌اش در مورد قدرت است و پیوندی نزدیک با آن دارد. «به خلاف اشتیاقش به قدرت، میانه‌یی با عقل و اخلاق ندارد، اینها فقط

۱ـ از نامه اقبال به نیکلسون، مندرج در *The Poet of the East* تألیف A.Beg صص 315 و 316

۲ـ مصرعی از یک غزل‌گونه دو بیتی در مجموعه پیام مشرق تحت عنوان «نیچه»:

از سستی عناصر انسان دلش تپید — فکر حکیم پیکر محکمتر آفرید
افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌یی — دیوانه‌یی به کارگه شیشه‌گر رسید

(میکده لاهور، ص۲۲۴)

۳ـ نقل از *Ethics for Today* نوشته Harold H.Titus ، ص157

۴ـ *The Will to Power* نوشته Nietzsche ج 2 ، کتابهای 3 و 4 ، ص96

۵ـ *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ، ص505

سلاحی هستند در دست قدرت که فریب حقه‌هایش را می‌خورند[۱].» به عقیده نیچه مردم طبقه برتر، مافوق اصول اخلاقی هستند. این ضوابط درواقع برای ضعفا و مظلومان است.

بنابراین نیچه ارزیابی مجدد تمامی ارزشهای حاکم بر اصول و ضوابط سنتی را امری ضروری می‌شمارد. او ارزشهای کهن اشرافیت و معیارهای طبقه اشراف را توصیه می‌کند که به نظر آنان «خوبان» یعنی: کسانی مثل خودشان ـ «جانوران بورِ» محتشم، اربابان، حکمرانان و مالکان ثروتمند و مقتدر که افرادی شجاع، رک‌گو، صدیق و صافی ضمیر بودند و تمایلی به حشر و نشر با مردم طبقات پایین نداشتند. «بد» از نظر اربابان به معنای عامه مردم بوده است که اشراف بر آنان تسلط داشتند، مردمی سیاه‌چرده، کریه‌منظر، احمق، نوکرصفت، ترسو، دروغگو و خائن که فقط درخور بردگی بودند تا باکار بسیار و مزد کم پشتوانه‌یی برای زندگی آزاد و ماجراجویانه و فرهنگی اربابان باشند. از سوی دیگر، بردگان می‌اندیشند که «خوب» یعنی مثل آنان بودن ـ فقیر، ناتوان، نیازمند، رنجور، بیمار، زشت، مطیع، کوته‌فکر و ساده لوح؛ و «شر» یعنی به اشراف شباهت داشتن ـ شرور، ظالم، شهوتران، سلطه‌جو و قدرتمند[۲].»

ب) شرّ لازم است

نیچه شر و بدی را به دلیل آن که مسبّب قدرت هستند مورد تأیید قرار می‌دهد. شر و همه انواعش برای اقویا، نه تنها مجاز، بلکه لازم شمرده می‌شوند. حرص، رشک و حتی تنفر موضوعاتی ضروری در روند تلاش، انتخاب و زنده‌ماندن هستند. شر برای خیر مثل گونه[۳] است در وراثت، چنان

۱ـ مأخذ پیشین، صص 164 ـ 163

۲ـ *The History of Muslim Philosophy* نوشته W.K.Wright، ص 396 و 397

3. variation

که ابداع و تجربه نسبت به آداب و رسوم؛ تا قوانین کهن و «نظم» تقریباً از میان نرود، هیچ پیشرفتی وجود نخواهد داشت. اگر شر چیزی خوب نبود از بین می‌رفت. باید از زیادی خوب بودن پرهیز کنیم، انسان باید بهتر و شرورتر شود[۱]. بنابراین جای عجبی نیست اگر نیچه به جای ضابطه اخلاقی، شهوترانی، عشق به قدرت و خودخواهی را فضیلت می‌شمارد. او می‌گوید:

> *شهوترانی، قدرت‌طلبی و خودخواهی*: این سه چیز تاکنون بیشتر از همه مورد طعن و لعن بوده، و بدترین و کاذب‌ترین شهرتها را داشته‌اند ـ این سه چیز را به لحاظ بشری به خوبی وزن خواهم کرد[۲].

نیچه همچنین اظهار می‌دارد که رذیلت یا شر که معمولاً به این نحو تلقی می‌شوند، درواقع چنین نیستند. او با بررسی‌ئی دقیق، همه آن چیزهایی را که غالباً بد شمرده می‌شوند، خوب می‌نامد. غریزه جنسی که «همه پشمینه‌پوشان متنفر از جسم[۳]» آن را طعن و لعن می‌کنند برای آزادگان و پاکان فضیلت است. شهوت حکمرانی که تمدنها را از میان می‌برد کاری درخور ابرانسان است. خودخواهی، همان رذیلتی که بندگان فقط در اربابانشان سراغ دارند، فضیلتی ضروری برای هر جسم وروح بزرگ است. نخستین فرمان این است که خودت را دوست بدار؛ قانون بزرگ این است: «*همسایه‌تان را نبخشید*! انسان چیزی[۴] است که باید فاتح شود[5].»

ج) اخلاق خواجگی و بندگی

نیچه بر بنیاد چنین تفکری نظریه «اخلاق خواجگی» و «اخلاق بندگی» را

۱ـ نقل از جان استوارت میل در کتاب *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 423

۲ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 208 (درباره سه بدی)

۳ـ مقصود کشیشان و راهبان مسیحی است.

4. something

۵ـ *Masterpieces of World Philosophy* نوشته N.Magill ، ص 690

مطرح می‌سازد. او می‌گوید که اخلاق خواجگی متعلق به انسانهای قدرتمند است که از نظر وی استحقاق این را دارند که طبقه حاکم شوند. آنان برتر از اصول اخلاق سنتی هستند و خود پدیدآورنده دستگاه اخلاقی خویشند. او می‌گوید که «وقتی فرمانروایان مفهوم "خوب" را معلوم می‌دارند، این نظم متعالی و غرورآفرین که به عنوان وجه ممیز در نظر گرفته شده، سلسله مراتب را مشخص می‌کند. نوع والای انسان هر آنچه را که به خلاف این نظم متعالی و غرورآفرین ظاهر شود از خود دور می‌سازد و بی‌ارزش می‌داند[۱].» اشراف مردم عادی را پست می‌شمارند. به نظر آنان، «همه اشراف اساساً معتقدند که مردم عوام عاری از صداقت هستند.» اشراف یونان باستان به خودشان می‌گفتند ـ "ما صادقان"[۲] اشراف خالق ارزشها هستند[۳]. ولی به عکس، اخلاق بندگی موجد فروتنی، ترحم، ناتوانی، نوع دوستی و تمنای کمک است. این اخلاق ناشی از علاقه به امنیت، صلح و ریاکاری است که به انتقام پنهانی می‌انجامد و در آن هیچ جایی برای قدرت، شجاعت، جنگاوری و علاقه به خطر کردن وجود ندارد. او می‌گوید «اخلاق بندگی اساساً ناشی از منفعت‌طلبی است. اینجا خاستگاه ضدیت معروف میان خیر و شر است ـ در مورد شر فرض بر این است که در آن قدرت، خطر، وحشت، زیرکی و نیرویی خاص وجود دارد که زیر بار حقارت نمی‌رود. پس بر اساس اخلاق بندگی، آدم "بد" موجب ترس می‌شود؛ حال آن که در اخلاق خواجگی، دقیقاً آدم "خوب" سبب ترس می‌شود و در پی ایجاد آن است و آدم بد موجودی حقیر شمرده می‌شود[۴].»

این نوع اخلاق، ترحم، مهربانی و فروتنی فضیلت شمرده می‌شوند. به نظر وی «با توجه به طرز فکر برده، آدم خوب باید در هر حال انسانی بی‌آزار

۱ـ *Beyond Good and Evil*، ص 227
۲ـ همان، ص 228
۳ـ همان
۴ـ همان، ص 231

باشد: خوش خلق، زودباور، احتمالاً کمی ساده‌دل، [یعنی] آدمی خوب[1].» اخلاق بندگی، همچنین اخلاق جماعت گله‌وار نیز نامیده شده، زیرا حافظِ دیدگاه یک گله است[2]. در پس پشت اخلاق بندگی نیز علاقه به قدرت وجود

---

1. un bonhomme

۲ـ [دلزدگی از جماعت ناآگاه و آنان را با گله برابر دانستن در آثار بسیاری از اندیشمندان به نوعی اظهار شده. از جمله در داستان معروف دیوژن حکیم یونانی که مولوی آن را در غزلی جاودانه ساخته است:

زاین همرهان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

غالب دهلوی شاعر فیلسوف نیز، خلق را گروهی خر تصور می‌کند و در شعری به اردو با شوخ طبعی خاص خود می‌گوید که «گرچه برخی مسیح واقعی را سواری می‌دهند و بعضی نیز مسیح کذاب را، ولی چون نیک بنگری همه خرند.»

علامه اقبال نیز وقتی به دموکراسی پرداخته غرب می‌تازد، می‌گوید:

گریز از طرز جمهوری، غلام پخته کاری شو — که از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی‌آید

در یک رباعی منسوب به خیام، همین مضمون به بیانی دیگر آمده:

گاوی است بر آسمان، قرین پروین — گاوی است دگر نهفته در زیرزمین
گر بینایی، چشم حقیقت بگشا — زیر و زبر دو گاو مشتی خر بین

هرمان هسه، نویسنده معروف آلمانی نیز، در اثر مشهورش **دمیان**، زندگی عامه مردم را «گله‌وار» توصیف می‌کند و از زبان یکی از شخصیتهای رمان یاد شده می‌گوید «افرادی بودیم واقف یا در طریق وقوف که تلاشمان مستقیماً معطوف بدان بود تا هر چه بیشتر به یک آگاهی تمام عیار دست یابیم، حال آن که دیگران سعی و هدفشان آن بود که عقاید، آرمانها، وظایف و حتی زندگی و آینده‌شان را براساس روش جماعتی پایه بریزند که گله‌وار زندگی می‌کنند.» (ترجمه م.ب.ماکان، انتشارات تهران، ص۲۲۷).

سنایی نیز مردمی را که در پیرامون خود می‌بیند، غیرقابل اعتماد واعتناء می‌داند. مردمی چندان خالی الذهن و ناآگاه که به آسانی بازیچه دست این و آن می‌شوند. بنابراین اتکاء به چنین مردمی را نفی می‌کند و آن را خود فریبی می‌داند:

ازپی رد و قبول عامه خود را خر مکن — زان که کار عامه نبود جز خری یا خرخری
گاو را دارند باور در خدایی عامیان — نوح را باور ندارند از پی پیغمبری

در حدیقه می‌گوید:

از برای قبول عامه مناز — بی‌خبروار، خیره مهره مباز
بهر مشتی خر، آب شرع مبر — بی کَه و پنبه‌دانه گاو مخر

دارد. بردگان شورش می‌کنند و می‌خواهند قدرت اربابان را مهار کنند. تنفرشان از اقتدار اربابان از آن روست که می‌خواهند خودشان صاحب قدرت شوند[۱].

به نظر نیچه، دیگر *تفاوت* اساسی میان اخلاق خواجگی و بندگی چنین است: «اشتیاق به آزادی، میل به شادمانی و لذایذ ناشی از احساس آزادی به عنوان اموری ضروری متعلق به خلقیات و اخلاق بندگی است؛ و به همین‌سان ترفند و اشتیاق به حرمت نهادن و فداکاری از نشانه‌های پایدار شیوه تفکر و ارزیابی اشرافی است[۲].»

هارولد تیتوس تمامی نظریه نیچه را درخصوص اخلاق خواجگی و بندگی بدین‌گونه جمع‌بندی کرده است: «بنا به گفته نیچه ترقی و پیشرفت واقعی پدید خواهد آمد ولی نه با قیام ضعفا و رهایی توده‌ها، بلکه از طریق پرورش نژاد برتر بشر. ابرانسان باید علیه توده‌ها برخیزد نه آن که با ایشان همدلی کند. سلسله مراتب در زمره قوانین طبیعی است و نه برابری و حقوق برابر. گروه‌های فرودست می‌توانند همچنان توهماتشان را حفظ کنند، ولی آنها به عنوان شالوده‌یی که انسان برتر می‌تواند بر آن بنا شود، مورد نیازند. توده‌ها می‌توانند همچنان پیرو اخلاق بندگی‌شان باشند. ولی انسان برتر که میل به قدرت در وی حاصل شهامت، زیبایی و فرهنگ است می‌تواند "حکم مطلق[۳] را نفی" و فراسوی نیک و بد زندگی کند[۴].»

اقبال

نیچه ملاک نیک و بد را به ترتیب در قدرت و ضعف می‌داند، حال آن‌که معیار اقبال در این خصوص انسجام شخصیت است. عواملی که موجب

دیو مردم زپند من دور است | خر نبیند فرشته، معذور است
از پی عامه کس خری نکند | خر عامه به جو کری نکند]

۱ـ *Ethics for Today* نوشته Harold H. Titus، ص158

۲ـ *Beyond Good and Evil*، ص231

3. categorical imperative

۴ـ *Ethics for Today*، ص58

انسجام شخصیت شوند خوب به شمار می‌آیند و آنچه نامنسجمش سازد بد است[۱]. چنان که پیشتر گفته شد از نظراقبال شخصیتی منسجم عاری از *جمال* نیست. اقبال شر یا بدی را محکوم می‌کند، زیرا موجب قساوت می‌شود.

بی‌تردید او نیز معتقد به اخلاق خواجگی و بندگی است، منتها از منظری متفاوت. نیچه نظرش به شدت مبتنی برتفاوت‌های زیست‌شناختی در انسانهاست، حال آن که اقبال به‌عکس معتقد به شکستها و موفقیت‌های شخصی است. ارزش آدمیان با معیارعملشان سنجیده می‌شود. [فرقی میانشان نیست] مگراین که آن را ثابت کنند، وگرنه به یکسان ارزشمندند. لوس کلود مایتر[۲] در این مورد به درستی اظهار می‌دارد که «به عقیده نیچه دو نوع انسان وجود دارد: ارباب و برده. حال آن که از نظر اقبال همه موجودات بشری به یکسان باارزشند ....[۳]»

۵- اشرافیت

نیچه

الف) تعالی انسان برتر

نیچه معتقد به اشرافیت است؛ یعنی طبقه‌یی از افراد برتر که دارای قدرت و امکانات است. اینان به لحاظ زیست‌شناسی اینچنین زاده شده‌اند. نیچه فقط برای آنان ارزش قایل است. او اظهار می‌دارد که «ابر انسان هدف است، نه نوع بشر[۴].» به عقیده وی «هدف آدمی از تلاش نباید برای تعالی همگان باشد، بلکه باید برای پیشرفت افراد عالیتر و قویتر باشد[۵].»

۱ـ نقل از مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از *اسرار خودی*، صص XXII و XXI

2. Luce Claude Maitre

۳ـ *Introduction to the Tought of Iqbal* ترجمه Luce Claude Maitre به کوشش M.Dar، ص 34

۴ـ *The Story of Philosophy*، ص 424

۵ـ همان

ب) انسان عامی درخور احترام نیست

بنا به گفته نیچه، مردم عادی، جماعت زنان، دولت یا جامعه به طور کلی در قیاس با اشراف تدریجاً بی اهمیت می‌شوند. به نظر وی برای افراد عادی، که آنها را «گله‌ها» و «اجسام» می‌خواند، جایگاه درخور احترامی وجود ندارد. او به شیوه‌ی زردشت که مبلغ افکارش است، می‌گوید:

ای آفرینندگان! زردشت در جستجوی کسانی است که در درویدن و شادمانی همراه وی باشند، زردشت جستجو می‌کند:
او را چه کار با گله‌ها و گله داران و اجساد[۱]

این افکار نیچه برای جوامع متمدن و با فرهنگ پذیرفتنی نیست. فیلسوفان بی‌شمار، نیچه را برای چنین اندیشه غیرانسانی به سختی مورد انتقاد قرار دادند. برتراندراسل تأسف می‌خورد که بنا به گفته نیچه «سعادت مردم عوام فی‌نفسه بخشی از خوبی نیست. هر چه ذاتاً خوب یا بد است فقط در معدودی برتر وجود دارد؛ آنچه برای بقیه پیش می‌آید اهمیت ندارد[۲].»

ویلیام کلی رایت می‌گوید، نیچه در مورد اشراف ادعا می‌کند که مردی قوی پیوسته افرادی قوی به وجود می‌آورد، ولی این دعوی درستی نیست. رایت می‌گوید که «بسیاری از متفکران معتقدند که اغلب اوقات تکثیر جمعیت بدون در نظر گرفتن امکان ارائه خدمات صورت می‌گیرد. امید است زمانی برسد که با دانشی دقیق در زمینه بهبود نژاد بتوان معلوم داشت که چه کسی باید عقیم شود، چه کسی نشود، یا چه کسانی باید به تنظیم خانواده پایبند باشند. ولی در حال حاضر اطلاعات علمی چندان موثقی در این مورد وجود ندارد[۳].»

ویل دورانت نیز عقیده نیچه را این چنین نفی می‌کند: «این که دوره‌های عالی فرهنگی، همان اعصار اشرافیت موروثی بوده‌اند، توهمی رایج است:

۱ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 18

۲ـ *History of Western Philosophy* نوشته Bertrand Russel، صص 735 و 736

۳ـ *The History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 398

اتفاقاً به عکس، ادوار شکوفای پریکلس[۱]، مدیسی[۲]، الیزابت[۳] و عصر رمانتیک[۴] با ثروت بورژوازی در حال رشد پرورده شدند و فعالیتهای خلاق در زمینه ادبیات و هنر از سوی فرزندان طبقه متوسط انجام گرفت نه خانواده‌های وابسته به طبقه اشراف؛ ـ توسط کسانی نظیر سقراط که پسر یک قابله بود، یا ولتر که پسر یک وکیل دعاوی بود، و همین طور شکسپیر که پدرش قصاب بود... در سیاست نیز چنین است، زیرا اگر سیاستمداران نابغه صرفاً به این سبب که از اشراف نسب نمی‌برند حذف شوند تأثیرش زیانبار خواهد بود؛ به تحقیق بهترین معیار "سپردن کار به کاردان" است و در نظر گرفتن استعدادش، نه اصل و نسبش، زیرا اکثر نوابغ در میان تنگدست‌ترین خانواده‌ها چشم به جهان گشوده‌اند[۵].»

اقبال نیز نیچه را از این حیث مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید «نیچه... از "سلطهٔ گله" نفرت دارد و از عوام ناامید است، او هر فرهنگ برتری را مبتنی بر پرورش و رشد اشرافیتی ناشی از ابرانسان می‌داند. ولی آیا عوام مطلقاً ناامید کننده‌اند؟ مردمسالاری اسلام از گسترش موقعیت اقتصادی سر بر نیاورده؛ بلکه اصلی روحانی است مبتنی بر این فرض که هر انسانی مرکز نیرویی پنهان است، امکاناتی که می‌توان آن را با پرورش نوع خاصی از شخصیت بسط داد. اسلام مردانی با والاترین نوع زندگی و قدرت را از همین

۱ـ Pericles فرمانروا و خطیب بزرگ و جنگاور آتنی (۴۹۵-۴۲۹ ق.م.) ابنیه‌پارتنون، ادئون، و الوزیس به فرمان وی ساخته شد. در زمان او شعرایی مانند سوفوکلس و اوریپید پدید آمدند. دوره حکومت وی از لحاظ ادبیات و صنایع به پایه‌یی رسید که آن را قرن پریکلس نامیدند.

۲ـ Medici خاندانی که از قرن چهاردهم تا شانزدهم میلادی در فلورانس فرمانروایی می‌کردند و مشوّق هنر و ادبیات بوده‌اند.

۳ـ Elizabeth الیزابت اول (۱۵۳۳-۱۶۰۳) ملکه‌ای مقتدر و حامی ادبیات، هنر و تجارت بود.

۴ـ Romantic Age از قرن هژدهم تا اواخر قرن نوزدهم که قدرت و اعتبار طبقه اشراف از دست می‌رود و فساد و انحطاط اخلاقی شان به تدریج برملا می‌شود و مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

۵ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant ص 444

مردم عامی پدید آورده است. پس آیا مردمسالاری اسلام اولیه نفی تجربی تفکر نیچه نیست؟[۱]»

ج) تنفرش نسبت به زنان

دیگر این که نیچه جماعت زنان را به دیده تحقیر می‌نگرد و آنان را جنسی ضعیف‌تر می‌داند. او تنفرش را از آنان آشکارا نشان می‌دهد و می‌گوید:

همه چیز زن معماست و به یک پاسخ می‌انجامد که آن زادن است.
مرد به چشم زن وسیله‌یی بیش نیست. هدف همیشه فرزند است.
و اما زن برای مرد چیست؟
مرد واقعی دو چیز می‌خواهد: خطر و بازی. از این روست که زن را به عنوان خطرناکترین بازیچه‌ها برمی‌گزینند.
مرد را برای جنگیدن باید پرورید و زن را برای به بار آوردن جنگجویان: هر کاری جز این سفیهانه است[۲].
جنگجو میوه‌های بسیار شیرین را خوش ندارد، و از همین رو زن را، زیرا شیرین‌ترین زنان باز تلخند.
زن بهتر از مرد با روح کودکان آشناست، ولی مرد بیش از زن به بچه شبیه است...
.... زن باید مطیع باشد تا برای سطح خود ژرفایی بیابد - زن ذاتاً سطحی است، چونان کفی است که بر آب کم عمقی به این سو و آن سو می‌رود. ولی مرد ذاتاً عمیق است و در گذرگاههای زیر دریا جریان دارد. زن به قدرتش اذعان دارد ولی فهم نمی‌کند...
گفتم: ای زن! آن حقیقت موجز را با من بگو.
و آن پیرزن چنین گفت:
«هرگاه سوی زنان می‌روی، تازیانه‌ات را فراموش مکن!»

در جای دیگری نیز همین نظر موهن را در مورد زنان اظهار می‌دارد:

از زن چنان لذت می‌بریم که گویی مخلوقی است زیباتر، ظریف‌تر و

۱ـ از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی، *اسرار خودی*، ص xxix
۲ـ *Thus Spake Zarathustra*، صص 69 و 70

اثیری‌تر. چه لذتی دارد دیدن مخلوقاتی که ذهنشان فقط متوجه رقص و امور بیهوده و زخارف است. اینان پیوسته مایه نشاط روح ژرف وجدی مردان بوده‌اند[۱].

از این روست که می‌گوید:

زن دلایل فراوان برای شرمساری دارد: زیرا در وی فضل فروشی، سطحی نگری، خانم معلمی، گستاخی تنگ نظرانه، افسارگسیختگی و بی‌ملاحظگی بسیار نهفته است ــ فقط توجه کنید به رفتارش نسبت به کودکان! ــ در واقع آنچه که جلوی این خصایص را تاکنون به بهترین وجهی گرفته و بر آنها غالب آمده، ترس از مرد بوده است[۲].

علاوه بر اینها، نیچه به عفت زن هم معتقد نیست. او می‌گوید:

آیا پاکدامنی کاری احمقانه نیست؟ ولی این حماقت در ما پدید آمد نه ما، در آن.

زن فقط برای این است که بچه به دنیا بیاورد و وسیلهٔ تفریح جنگجویان و اشراف باشد. «آنچه اهمیت دارد وجود شهوت ناشی از عشق در میان مردان و زنان است، زیرا هر موجودی حاصل شهوت است. چاره درد همه زنان فرزند زادن است؛ این تنها نفعی است که آنان پیوسته برای مردان داشته‌اند[۳]. هر مرد به دو چیز احتیاج دارد: خطر و بازی. علاقه‌اش به زن برای آنست که او "خطرناکترین بازیچه" است[۴].» به علاوه «مردان فقط بد هستند، ولی زنان شرّاند. از این روست که آنان خطرناکند. مردان تنها با انقیاد کامل می‌توانند بر آنان غالب آیند[۵].»

نیچه زنان را با حیواناتی نظیر گربه و گاو برابر می‌گیرد. «او می‌گوید زنان نهایتاً نیمه انسانند، و بیشتر شبیه گربه و گاو[۶].»

۱ـ *History of Philosophy* نوشته B.Russel صص 731 و 732. نقل از *Will to Power*

۲ـ *Beyond Good and Evil*، ص 182 (قطعه 232)

۳ـ فقیهی نیز در این ایام گفته است، «کار زن فقط زائیدن و کار مرد پول در آوردن است.»

۴ـ *Masterpieces of World Philosophy* نوشته F.N.Magill، ص 688

۵ـ همان ۶ـ همان

این نظر نیچه موجب انتقادات شدیدی شده است. برای مثال توضیح نقادانه برتراندراسل در این مورد قابل تأمل است. او با اشاره به نیچه می‌گوید «عقیده‌اش در مورد زنان مانند هر مردی تجسم احساسش نسبت به آنان است، احساسی که آشکارا ناشی از ترس است، "تازیانه‌ات را فراموش مکن"، ـ ولی از هر ده زن نه نفرشان تازیانه را از وی خواهند گرفت، این را خودش هم می‌دانست، از همین رو از زنان دوری می‌جست، و با اظهارات ناخوشایند غرور جریحه‌دارش را تسکین می‌بخشید[۱].» در واقع «او به دلیل آن که نتوانست زن دلخواهش را بیابد موضعی چنان ناخوشایند نسبت به زنان گرفت که شایسته یک فیلسوف نبود و برای یک مرد غیرطبیعی می‌نماید؛ از آنجا که محروم از سایه والدین و ارتباطات دوستانه بود هرگز درنیافت که دلپذیرترین لحظه‌های زندگی حاصل همدلی و تفاهم است نه جنگ و استیلاء. زندگی او چندان نپایید یا به قدر کافی عمر نکرد تا بر اظهارات ترک جوش خود قبای حکمت بپوشاند. شاید اگر بیش از آن می‌زیست، ای بس که نظرات آشفته‌اش بدل به فلسفه‌یی منسجم می‌شد[۲].»

د) نادیده گرفتن جامعه

نیچه یک فردگرای تمام عیار است. مقصود وی از فردیت[۳]، چیزی جز فردیت اشراف نیست. او از دولت و جامعه متنفر است. از این روست که می‌گوید «جنون در فرد به‌ندرت پیش می‌آید ولی برای گروهها، احزاب، ملتها و اعصار امری عادی است[۴].»

۱ـ *History of Philosophy* نوشته B.Russel، ص 734

۲ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 442

۳ـ individuality معنای فردیت به طور عام عبارت است از صفات جسمانی و معنوی از قبیل سرشت، مزاج، حساسیت، ذوق و افکاری که موجب تمایز یک فرد از افراد دیگر می‌شود. گرچه فردیت به طور خاص مترادف شخصیت است، اما متفکران جدید بین این دو مفهوم فرق گذاشته و گفته‌اند که فردیت مجموع صفاتی است که فرد را از افراد همنوع خود متمایز می‌سازد، در حالی که شخصیت مجموع صفاتی است که شخص را برای زندگی در یک جامعه معین آماده می‌کند.

۴ـ *Beyond Good and Evil*، ص 98

نیچه دولت را «خونسردتر از تمام غولهای خونسرد»[1] می‌نامد. به نظر وی دولت یکی از بزرگترین دشمنان بشر است.

او به این سبب از دولت متنفر است که با رعایت مساوات میان اشراف و مردم عادی مفهوم فردیت را در «طبقات اجتماعی» ضایع می‌سازد. او این برابری را «مساوات اجباری» می‌نامد. به نظر وی دولت از آن رو بزرگترین دشمن آدمیان است که با مقرراتش فردیت خاص خود را اعمال می‌کند[2]. دولت سازمانی *غیراخلاقی* است. از این روست که می‌گوید «دولت یا سازمان غیراخلاقی از درون عبارت است از: پلیس، قوانین کیفری، مقام و مرتبه اجتماعی، تجارت، و خانواده. اما از برون عبارت است از: میل به جنگ و قدرت و فتح و انتقام[3].»

او همچنین اشراف را ضروری‌ترین و برترین طبقه می‌شمارد و بر این اساس می‌گوید «جایی که دولت وجود نداشته باشد ــ فقط انسانی پدید می‌آید که زاید نیست: در آنجاست که آوای انسانهای ضروری آغاز می‌شود، نغمه‌یی منفرد و منحصر به فرد. ای برادران! جایی را بجویید که در آنجا دولت وجود نداشته باشد. آیا رنگین کمان و پلهای ابر انسان را نمی‌بینید؟[4]»

نیچه در مورد مردم عادی می‌گوید: «کسانی که برای عده کثیری دام می‌گسترند و آن را دولت نام می‌دهند، ویرانگرند: شمشیری برسرشان آخته می‌دارند و صد اشتیاق در قلبشان برمی‌انگیزند[5].»

به نظر نیچه خطای بنیادین در این است که «به جای فرد، *جماعت*[6] هدف و مقصود باشد! جماعت فقط وسیله است و نه چیزی بیشتر! ولی این روزها

۱ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 49

۲ـ *The Masterpieces of World Philosophy* نوشته N.Magill، ص 688

۳ـ *Will to Power*، ص 184

۴ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 52

۵ـ همان، ص 49

۶ـ نیچه کلمه جماعت را طوری به کار می‌برد که بیشتر معنای گله (herd) از آن استنباط می‌شود.

مردم سعی می‌کنند از جماعت همان تصوری را داشته باشند که از فرد دارند و حقوق برتری نسبت به شخصیتهای منفرد به آن اعطا کنند. چه اشتباه وحشتناکی! علاوه بر این، همه اینها یعنی اجتماعی شدن، برای مثال، همدردی جنبه *با*ارزشتر سرشتمان دانسته شده[۱].»

ویل دورانت دیدگاه نیچه را به درستی بیان می‌دارد و می‌گوید «هدف هیچ تجربه‌یی خوشبختی توده‌ها نیست، بلکه مقصود بهبود و پیشرفت نوع[۲] است. بهتر است جوامع به این نتیجه دست یابند که هیچ نوع [یا طبقه] برتری نباید پدید آید. جامعه وسیله‌یی است برای تقویت نیرو و شخصیت فرد؛ گروه، به خودی خود، هدف نیست[۳].»

اس. ئی. فراست می‌گوید که بنا به گفته نیچه «جامعه صرفاً عرصه‌یی است که اقویا فرصت قدرت نمایی می‌یابند تا جوایزشان را به دست آورند، حال آن که ضعفا شکست خورده و از میدان رقابت بیرون کشیده شده‌اند تا به کلی کنار گذاشته شوند. از آنجا که عدم مساوات خصیصه ذاتی و حالت طبیعی انسان است، تبدیل آن به مساوات اجباری امری غیرطبیعی است[۴].»

اقبال

فلسفه اقبال با تصورات نیچه به کلی متفاوت است. او معتقد به حکومت طبقه اشراف نیست و سلطنت موروثی یا طبقه اشراف را از این حیث محکوم می‌کند. او بشریت را به دیده احترام می‌نگرد، برای زن جایگاهی خاص قایل است، و سهمی برای دولت و نیز جامعه در رشد شخصیت بشری منظور می‌دارد[۵].

۱ـ *Will to Power* ص 214-215

۲ـ type: طبقه یا گروهی که ویژگی‌های مشترک دارند.

۳ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 425

۴ـ *Ideas of The Great Philosophers* نوشته S.E.Frost صص 228-229

۵ـ در این مورد ر.ک: *اقبال با چهارده روایت*، فصل «معیار ارزشهای انسانی از دیدگاه اقبال»

اقبال به شدت معتقد به واقعیت خودی[1] بود و از این رو اعتقادی عظیم به تواناییهای انسان داشت. همه انسانهای دارای عقیده و عمل صحیح، امکانات گسترده‌یی برای پرورش استعدادهای ذاتی خویش دارند. بشریت به معنای افراد بسیار زیاد یا طبقه‌یی خاص نیست. از نظر وی، خودی چیزی مفروض نیست، بلکه واقعیتی است قابل رشد و گسترش. «اگر انسان گام اول را برندارد، اگر از امکانات درونی خود بهره نگیرد، اگر فشاری را که زندگی پیشرفته بر وی وارد می‌سازد احساس نکند، آنگاه روحش مثل سنگ سخت، و به ماده‌یی مرده بدل می‌شود، اما زندگی و طیران معنوی او منوط به ایجاد رابطه با محسوساتی است که رویاروی او قرار دارند. این رابطه سر در دامان معرفت دارد و معرفت یا شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد[2].» اقبال این مفهوم را به زیبایی در ابیات زیر بیان می‌دارد:

سبزه چون تاب دمید[3] از خویش یافت
همت او سینه گلشن شکافت
چون خودی آرد به هم نیروی زیست
می‌گشاید قُلزُمی از جوی زیست[4]

همچنین از نظر اقبال «ظهور و افزایش فردیت‌هایی که هر یک می‌خواهند امکانات خویش را ابراز دارند و به دنبال رسیدن به حاکمیت خاص خود هستند بناچار دشمنی و ستیز هول‌انگیز اعصار را نتیجه می‌دهد[5].»

قرآن بر واقعی بودن خودی و تحول پذیری هر فرد تأکید می‌کند: «سوگند به جان و آن که جان را بپرداخته، و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده. هرکه جان مصفا کرد رستگار شد. و هرکه آن را بیالود زیانکار[6].»

---

1. self - realization

۲ـ *بازسازی*، ص ۴۸

۳ـ تاب دمید: توان روییدن

۴ـ *شرار زندگی (شرح اسرار خودی)* ابیات ۱۲۴ و ۱۳۳

۵ـ *بازسازی*، ص ۱۶۱

۶ـ سوره شمس، آیات ۱۰-۷

اقبال انسان را، منهای شأن و مرتبه‌اش، اصولاً موجودی قابل احترام می‌داند. به نظر وی آدمی از آدم بودن، یا به تعبیر وی از آدمیت، عزت می‌یابد. از همین رو در *جاویدنامه* می‌گوید:

آدمیت، احترام آدمی با خبر شو از مقام آدمی
آدمی! از ربط و ضبط تن به تن[۱] بر طریق دوستی گامی بزن

(۱۹۱۴-۱۹۱۵)

برتر از گردون مقام آدم است اصل تهذیب[۲] احترام آدم است

(۵۹۰)

به عقیده اقبال «زمان و مکان با همه عظمتشان حامل این وعده‌اند که همه چیز در برابر بشری که وظیفه‌اش تعقل بر نشانه‌های خداوند است، سرتسلیم و اطاعت در پیش خواهند داشت. حدود تحقق چیرگی انسان بر طبیعت به صورت واقعیتی بالفعل آشکار می‌شود[۳].» او در تأیید این نظر از قرآن شاهد می‌آورد:

مگر نمی‌بینید که خدا هر چه را در آسمانها و زمین هست رام شما کرد و نعمتهای خویش، آشکارا و نهان، بر شما کامل‌کرد. (لقمان: ۲۰)

و شب و روز را به خدمت شما گماشت و خورشید و ماه و ستارگان به فرمان وی به خدمت درند که در این برای گروهی که خردوری کنند، عبرتهاست[۴]. (نحل:۱۳)

اقبال در ارتباط با این موضوع آیاتی از قرآن با مضمون سجده فرشتگان به انسان را ذکر می‌کند و می‌نمایاند که مقام آدمی تاچه‌حداست[۵].

مقصود اقبال از انسان، «بشریّت» است نه گروهی خاص. به نظر وی بهترین انسان کسی است که اعمالش طبق خواستهای خدا باشد.

۱ـ ربط و ضبط تن به تن: پیوند فرد با فرد
۲ـ تهذیب: فرهنگ
۳ـ *بازسازی*، ص ۴۵
۴ـ نحل: ۱۳
۵ـ *بازسازی*، ص ۴۸

به علاوه زن در تصور وی احترامی کمتر از مرد ندارد. درست است که او گاهی از زنان به اصطلاح مدرن که مروج رفتارهای غیراخلاقی و بالمآل غیراسلامی هستند به طعنه یاد می‌کند، ولی آنجاکه سخن از زن به عنوان یک طبقه اجتماعی مطرح است می‌ستایدشان و به آنان اهمیت تمام می‌دهد. در *ضرب کلیم* می‌گوید:

رنگی که در تصویر کاینات است از وجود زن است
سوز درون زندگی نیز از ساز وجود اوست
مشت خاک او در عزّ و شرف از ثریا برتر است
و هر شرفی که از آن دُرج[1] باشد، درّ مکنون[2] است
گرچه زن نتوانست *مکالمات* افلاتون را بنگارد
ولی شراره‌های افلاتون از شعله زن است[3]

دیگر این که دیدگاه اقبال در مورد فرد و جامعه به کلی با نیچه تفاوت دارد. تصوری که اقبال از ملت و جامعه دارد درخور توجه است. او جامعه را «رحمت» می‌داند. از همین روست که در ابیات آغازین رموز بی خودی می‌گوید:

فرد را ربط جماعت رحمت است — جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش — رونق هنگامهٔ احرار باش
حرز جان کن گفته‌ی خیرالبشر — «هست شیطان از جماعت دورتر»
فرد و قوم آیینه یکدیگرند — سلک و گوهر کهکشان و اخترند
فرد می‌گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرهٔ وسعت طلب قُلزُم شود

۱ـ دُرج: صندوقچه جواهرات؛ طبله ۲ـ درّ مکنون: مروارید گرانبها
۳ـ در ترجمه این شعر اردو تا حد ممکن از کلمات مستعمل اقبال استفاده شده، اگرچه مترجم، برای مثال، «نقش عالم» را در ترجمه فارسی به «تصویر کاینات» ترجیح می‌دهد.

و نیز در بانگ درا می‌گوید:

فرد در پیوند با ملت قائم است و خودش به تنهایی چیزی نیست، [همان طور که] موج فقط در دریا هستی می‌یابد و در بیرون از دریا چیزی نیست[1].

۶- ابرانسان

نیچه

نیچه تصوری را که از زبرمرد یا ابرانسان بر بنیاد فلسفه و افکار خود داشت، مطرح نمود. به نظر وی ابرانسان کاملترین فرد از طبقه اشراف است. او ویژگیهای چنین انسانی را به صورت ذیل بیان می‌دارد:

الف) مظهر میل به قدرت

ابر انسان «اساساً مظهر میل به قدرت است[2].» نیچه می‌گوید «هدف، کسب آن نیروی *بی‌پایان ناشی از عظمت* است که می‌تواند انسان آینده را از طریق انضباط، و نیز با از بین بردن میلیونها آدم بنجل و ناکارآمد شکل دهد، به علاوه می‌تواند از در *افتادن* به *تباهی* و رنج حاصل از آن، که نظیرش هرگز دیده نشده، اجتناب ورزد[3].» او فردی حاکم از طبقه اشراف، مست قدرت و نماد قساوت است. راسل می‌گوید «... نیچه می‌خواهد آنچه راکه انسان "والا" می‌نامد، ببیند که به هیچ‌وجه الگوی کلی نیست، بلکه فردی حاکم از طبقه اشراف است. انسان "والا" استعداد قساوت دارد و به هنگام لزوم به آنچه که معمولاً جنایت خوانده می‌شود، دست می‌یازد؛ وظایف او فقط در ایجاد مساوات است[4].»

۱ـ *بانگ درا*، قطعه «شمع اور شاعر»، ص ۱۹۰، کلیات اردوی اقبال

۲ـ *History of Western Philosophy* نوشته B.Russel ـ ص 734

۳ـ همان، ص 731 ۴ـ همان

ب) انسان والازاده

بنا به گفته نیچه ابرمرد، انسانی والازاده است. به هستی آمدن ابرانسان بدون تبار نیکو ممکن نیست. گرچه تربیت سخت و تحصیلات اساسی برای او امری واجب است، ولی داشتن تبار نیکو ضرورت اولیه است. او پیوسته از طبقه اشراف سربرمی‌آورد نه از طبقه متوسط یا پایین. نیچه می‌گوید، افراد برتری که ابرانسان به آنان تعلق دارد «معمولاً نژادی فاتح یا به طور موروثی از طبقه اشراف بوده‌اند ــ و طبقه اشراف، حداقل به لحاظ نظری، اخلاف نژادهای فاتح به شمار می‌آیند[1].»

ج) فقط ارزش مادی را قبول دارد

ابرانسان فقط ارزشهای مادی را قبول دارد. ارزشهای دینی یا روحانی هیچ معنایی برایش ندارند. او نه تنها خدا را باور ندارد و ملحد است، بلکه به جای خداست که به گفته نیچه مرده است.

د) آینده روشنتری وجود ندارد

ابرانسان نیچه آینده‌یی روشنتر ندارد. او پس از مرگ، طبق نظریه **دور جاودان** نیچه، بار دیگر، چنان که بوده، به این جهان بازخواهد گشت. این نظریه چیزی نیست جز فرایندی مکانیکی و عاری از شوق و امید. برتراند راسل صراحتاً تأکید می‌کند که در پشت این نظریه مسأله‌یی روانی وجود دارد. او می‌گوید «هرگز به ذهن نیچه خطور نکرد که این شهوت قدرت که آن را به ابرانسانش اعطاء می‌کند، خودش حاصل ترس است. آنان که از همسایگانشان نمی‌ترسند، هیچ ضرورتی برای تسلط بر آنان نمی‌بینند[2].»

راسل در توضیح این موضوع می‌گوید: «دو نوع آدم مقدس وجود دارد، یکی آنها که طبیعتاً مقدس‌اند، و دیگر کسانی که از روی ترس. نوع اول محبتی

۱ـ مأخذ پیشین، ص 736

۲ـ *History of Western Philosophy*، ص 734

خودجوش به نوع بشر دارند؛ اینان عمل خیر انجام می‌دهند، زیرا شادمانشان می‌سازد. ولی کسانی که تقدسشان سر در ترس دارد به آدمی می‌مانند که فقط از ترس پلیس مرتکب سرقت نمی‌شود؛ پیداست که اگر اندیشه آتش جهنم ناشی از انتقام همسایه‌اش مانع او نبود آدم شریری می‌شد. نیچه فقط می‌تواند مقدس نوع دوم را تصور کند، او چندان انباشته از ترس و نفرت است که محبت خودجوش نوع بشر به نظرش غیرممکن می‌آید، او هرگز نتوانست انسانی را تصور کند که تمامی بی‌باکی و غرور و سرسختی ابرانسان در وی باشد ولی مایه دردسر کسی نباشد، و علاقه‌یی به این کار نداشته باشد[۱].»

اقبال

ولی انسان کامل اقبال کاملاً متفاوت است. او نه مست قدرت است و نه اشراف زاده. انسان کامل اقبال در قیاس با ابرانسان نیچه که قدرت مجسم و عاری از تقوا و محبت است، ترکیبی است از «جلال» و «جمال» الاهی. او حاکم و فرمانروای واقعی نوع بشر است. قدرتمند است ولی نه برای ایجاد جنگ و وحشت. او اصول اخلاقی را عرضه می‌کند و قطع نظر از مرتبه موجودات بشری موجب عدالت اجتماعی و اقتصادی و محبت می‌شود، حال آن که نیچه حق برابری را فقط به ابرانسانها اعطاء می‌کند و افراد عادی را به دیده تحقیر می‌نگرد.

نیچه می‌گوید که ابرانسان اشراف زاده است و به لحاظ زیست‌شناسی برتر از اتباع خویش است؛ همان طور که آدمیان از حیوانات اهلی افضل‌اند، ولی انسان کامل اقبال به دلیل تحقق خودی[۲] به برتری و حتی آزادی و جاودانگی دست می‌یابد. او از دیگران برتر است، ولی نه به علت تبارش، بلکه به سبب کردارش.

ابرانسان نیچه خدانشناس است، حال آن که انسان کامل اقبال خداترس و

۱ـ مأخذ پیشین، ص 735

2. self - actualization

شیفته تقویٰ است. این ویژگیها موجب تفاوتی بنیادین می‌شود. ایمان به خدا به میزان بسیار زیاد موجب رشد شخصیت بشر می‌شود. انسان کامل اقبال به خلاف ابرانسان نیچه که آینده‌یی روشنتر ندارد به رستاخیز نایل می‌شود. اقبال رستاخیز را رویدادی خارجی به شمار نمی‌آورد، بلکه به نظر وی «نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در من است... [و] چیزی بیش از نوعی سیاهه‌برداری از اعمال گذشته‌ی من و امکانات آینده آن نیست[1].» اقبال اظهار می‌دارد که در تحول و تکامل هیچ بازگشتی نیست. همه چیز در حرکت رو به بالای خویش به سوی تحقق خودی پیش می‌رود. این موضوعی است که در بخش «تحول» به آن خواهیم پرداخت.

همچنین از نظر اقبال «زندگی واحد و پیوسته است. انسان برای دریافت حالات اشراقیِ همیشه تازه از حقیقتی نامتناهی که "هر لحظه با شکوهی تازه عیان می‌شود،[2]" مدام پیش می‌رود. و آن که به اشراق الاهی نایل می‌شود، صرفاً منفعل و اثرپذیر نیست. هر عملی از یک من آزاد وضعی تازه می‌آفریند، و بنابراین فرصتهای بیشتری برای ظهور منِ خلّاق عرضه می‌کند[3].»

اقبال در نقد از بازگشت ابرانسان می‌گوید «ولی ابرانسان به دفعات نامتناهی در زمانهای پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیرقابل اجتناب است، چنین دورنمایی چگونه می‌تواند مشوّقی در من برانگیزد؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به طور مطلق نو و تازه باشد. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد که به اندیشه درآید. این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست، منتها با مفهومی بدتر از آنچه که در کلمه قسمت وجود دارد. چنین عقیده‌ای، صرفنظر از آن که جامعه بشری را برای مبارزه با مصایب حیات برنمی‌انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران، و کشش و کوشش من را به سکون بدل می‌سازد[4].»

با وجود *تفاوتهای* مذکور میان ابرانسان نیچه و انسان کامل اقبال جای

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

۲ـ الرحمن، آیه ۲۹ «هر روز به کاری است»

۳ـ *بازسازی*، ص ۲۱۶

۴ـ *بازسازی*، ص ۲۰۴ و ۲۰۵

شگفتی است که چگونه کسی می‌تواند بگوید اقبال در این خصوص از نظرات نیچه پیروی کرده است. حقیقت این است که تصورات آنان از این حیث به کلی با یکدیگر تفاوت دارد.

بی‌تردید اقبال حیات گرایان[1] از جمله نیچه را بسیار مورد تحسین قرار می‌دهد، ولی این بدان معنا نیست که در مورد انسان کامل از اندیشه ابرانسان نیچه الهام گرفته باشد. اندیشه مربوط به انسان کامل برای اقبال تازگی ندارد. غیر از مولوی که احتمالاً نخستین متفکر دنیای اسلام است که تصویری تمام عیار از انسان کامل ارائه نمود، متفکران اسلامی دیگری هم وجود دارند که نظریه‌هایی در این مورد مطرح کرده‌اند. این اندیشه را بی‌گمان ابن‌مسکویه[2]

1. vitalists

۲ـ ابوعلی مسکویه (فوت ۴۲۱ ه). اقبال در *بازسازی اندیشه دینی* چند بار از وی به عنوان متفکری که نظراتی جدید درخصوص منشأ انسان و تکامل ارائه داد نام می‌برد. از جمله می‌گوید، «ابوعلی مسکویه، معاصر ابوریحان [اندیشه تکامل] را در قالب نظریه‌ای مشخص ارائه داد و از آن در اثر کلامی خویش به نام *فوزالاصغر* سود برد... بنا به گفتهٔ ابوعلی مسکویه، حیات نباتی در پایین‌ترین مرحله از تکامل برای رویش و نمو، نیازی به دانه ندارد. در این مرحله، بقای گونه‌ها و انواع نبات از طریق دانه حفظ نمی‌شود. این نوع حیات نباتی فقط با نیروی اندکی که در حرکت دارد با جمادات تفاوت پیدا می‌کند، همین حرکت است که در شکلهای برتر حیات نباتی ظاهر می‌شود، و نهایتاً بدان صورت خود را می‌نمایاند که می‌بینیم گیاهی شاخه‌هایش را می‌گستراند، و بقای انواع و گونه‌هایش را به وسیله تخم و دانه محفوظ نگاه می‌دارد. نیروی حرکت به تدریج رشد بیشتر می‌یابد تا آنجاکه آن را به صورت درختانی با ساقه و بار و بر می‌یابیم. در مرحله‌ی بالاتر تکامل، اشکالی از حیات نباتی وجود دارد که برای رشد خویش نیاز به خاک و آب و هوای مرغوب دارند. آخرین مرحله از این نوع تکامل را در تاک و خرمابن می‌بینیم که گوئی از حیات نباتی گذشته و بر درگاه حیات حیوانی ایستاده‌اند. در خرمابن اختلاف جنسی به وضوح عیان است. این گیاه افزون بر ریشه‌ها و الیافی که می‌گستراند، چیزی شبیه به مغز حیوان در آن به ادای وظیفه مشغول است، که همه‌ی حیاتش بسته بدانست. این، بالاترین مرحله در کمال و گسترش حیات نباتی و آغاز و درآمدی بر حیات حیوانی است. متحرک بودن، نخستین گام به سوی حیات حیوانی و مایه و منشأ حرکت خودآگاهانه است. این اولین مرحله‌ی زندگی حیوانی است که در آن ابتداء حس بساوایی و در آخر حس بینایی ظاهر می‌شود. با توسعه‌ی حواس در حیوانات، آنها این آزادی را می‌یابند تا حرکت کنند، این موضوع در مورد کرمها، خزندگان، مورچه‌ها و زنبورها صادق

پایه ریخت که بعد در مولوی به اوج رسید. [«این که مولوی موضوع جاودانگی را به صورت تکامل تدریجی مبتنی بر زیست‌شناسی می‌نگرد و آن را هم چون بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی مسأله‌یی نمی‌داند که حل آن بسته به دلایل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل در دنیای امروز به جای آن که امید و میل به زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به بار آورده است. دلیل این امر را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می‌گوید تکامل زیست‌شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ فیزیولوژیکی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جانها برافروزد:

آمده اول به اقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حال نباتی هیچ یاد
هم چو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود نداند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش — می‌کند آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زُفت
عقل‌های اولینش یادنیست — هم ازاین‌عقلش تحول‌کردنیست[۱]»]

(دفتر چهارم، ۳۶۳۷ به بعد)

است. حیات حیوانی از میان چهارپایان در اسب و از میان پرندگان در شاهین به تکامل می‌رسد، تا سرانجام در میمون در مرز حیات بشری قرار می‌گیرد که در مقیاس تکاملی فقط یک درجه از انسان پائین‌تر است. پیشرفت تکامل در انسان با تغییرات اندامی و افزایش قوه‌ی تشخیص و نیروی معنوی همراه است تا زمانی که بشریت مرحله‌ی توحش را پشت سر می‌نهد و به تمدن می‌رسد. (ص ۲۳۱ و ۲۳۲)

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۳ و ۲۱۴

ابن عربی و جیلانی[1] را هم می‌توان مثالهایی بارز در این مورد دانست، ولی مولوی در موارد مهم با آنان اختلاف نظر دارد. این گفته استاد میر محمد شریف[2] حقیقت دارد که «اقبال بی‌تردید حیات‌گرایی نیچه را می‌ستود، ولی الهام بخش واقعی وی نیچه نبوده است. نظریه انسان کامل، اندیشه‌یی کهن در فلسفه اسلامی است. معتقدم که ریشه‌های این فکر در تصور افلاتون از فیلسوفشاه[3] و نیز نظر اسلام در خصوص یک پیامبر است، ولی اوج و تکامل آن را باید در تفکر ابن عربی، جیلی و مولوی یافت. ملحد مصنوع نیچه را انسان آرمانی و راهنمای اقبال دانستن تحریف حقیقت است. درست است که او دوست می‌داشت نیچه به خدا، برابری اجتماعی، جاودانگی روح، قدرت روحانی و نه بدنی، مبارزه برای اهداف اخلاقی در محدوده قوانین اخلاقی، و جنگ فقط به عنوان عاملی دفاعی اعتقاد داشته باشد، ولی بعد همه اینها یک دنیا تفاوت پیدا می‌کنند.[4]» به عقیده لوس‌کلود ماتیر «اندیشه مربوط به ابرانسان در سراسر قرآن مشهود است. انسان می‌تواند پیشرفتی بی‌پایان داشته باشد و بر عالم فرمانروا شود. هرچه بیشتر تکامل و تحول یابد بیشتر خدای گونه می‌شود. ("کسی که خود را بشناسد، خدای خود را شناخته

۱ـ عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی. نماینده بزرگ یکی از نحله‌های تصوف بود. تولد او چنان که خود در شعری بیان داشته به سال ۷۶۷ هجری واقع شد و مرگ او در ۸۱۱ روی داد. جیلانی به خلاف محی‌الدین بن العربی که در او تأثیری ژرف نهاد مؤلفی پرکار نبود اما هم از تخیل شاعرانه و هم از نبوغ فیلسوفانه بهره داشت. شعر را وسیله ابلاغ عرفان و فلسفه اولای خود گردانید و بر کتاب *فتوحات مکیه* ابن عربی و نیز بر «بسم الله» شرح نوشت و کتاب مشهور *انسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل* را تألیف کرد. (نقل از *سیر فلسفه در ایران* نوشته علامه اقبال، ترجمه امیر حسین آریانپور، انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱۳۵۷ ص ۳۳).

۲ـ مدیر مؤسسه فرهنگ اسلامی لاهور، مؤلف *تاریخ فلسفه در اسلام*.

۳ـ philosopher - king فیلسوفشاه. انسان آرمانی افلاتون که در جمهوریت مطرح می‌سازد. ر.ک: *خدایان و آدمیان* از این مترجم، انتشارات قصیده‌سرا، فهرست نامها و موضوعات، ذیل «فیلسوفشاه».

۴ـ *About Iqbal and His Tought*، نوشته M.M. Sharif، صص 44 و 45

است" ـ "به صفات خدا متصف شوید": در اینجا تشبیه و مقایسه‌یی که صورت گرفته حایز اهمیت خاصی است.)[۱]»

در پایان بی‌فایده نیست که به نظر خود اقبال رجوع کنیم که طی نامه‌یی به دکترنیکلسون دیدگاه خود را در این خصوص شرح می‌دهد. او با تأسف اظهار می‌دارد که «برخی از منتقدان انگلیسی به سبب تشابه ظاهریِ برخی از افکارم با نظرات نیچه گمراه شده‌اند.» و سپس می‌افزاید «من بیش از بیست سال پیش، بسیار پیشتر از آن که چیزی از نیچه بخوانم یا نامش را شنیده باشم مقاله‌یی تحت عنوان آیین تصوف نوشتم و در آن انسان کامل را شرح کردم که در نشریه *ایندین آنتی کوآری*[۲] به چاپ رسید و سپس در ۱۹۰۸ فصلی از کتابم به نام سیر *فلسفه در ایران*[۳] را تشکیل داد.»

اقبال به شدت تحت تأثیر دیدگاه مولوی در مورد انسان کامل است. از نظر هر دوی آنان انسان کامل یک خود یا من بسیار کمال یافته است با خصوصیات مشعشع و تابان[۴]. او دارای شأن و مرتبه‌یی تحسین برانگیز است و درنهایت ارزشهای عظیم عملی برای جهان دارد.

مولوی

مفهوم انسان کامل

الف - منِ بسیار کمال یافته

بنا به گفته مولوی، انسان کامل یک خود کمال یافته است. دکتر نیکلسون در شرح این موضوع می‌گوید «وقتی نفس جزیی[5] از تجلی و فیض روح کلی[۶] بارور می‌شود (همانند صدف از قطره باران) انسان کامل به وجود

۱ـ *Introduction to the Thought of Iqbal* نوشته M.A.M. Dar، ترجمه Claude Luce، ص 27

2. *Indian Antiquary*

3. *Persian Metaphysics*

۴ـ یادآور بیت معروف مولوی:

ای آفتاب حسن! برون آ، دمی زابر　　کان چهرهٔ مشعشع وتابانم آرزوست

5. individual soul

6. Universal Spirit

می‌آید....»[۱] انسان کامل که فردی است بسیار کمال یافته همانند آخرین ثمرهٔ بشریت دانسته شده. او گرچه به صورت عالم صغیر ظاهر می‌شود ولی در حقیقت عالم کبیر است[۲].

مولوی معتقد است که یافتن انسان کامل دشوار است. او این نظر را در غزلی با زیبایی تمام بیان می‌دارد:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
ای آفتاب حسن! برون آ، دمی زابر
کان چهرهٔ مشعشع و تابانم آرزوست
در دست هر که هست ز خوبی قراضه‌هاست
آن معدن ملاحت و آن کانم آرزوست
یعقوب وار، وا اسفاها همی‌زنم
دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود
آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست
زاین همرهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن نور روی موسی عمرانم آرزوست

۱ـ *Commentary*، نوشته R.A. Nicholson، جلدI و II، بیت 1183، ص283

۲ـ اشاره مؤلف به ابیات زیر از دفتر چهارم مثنوی است:

پس به‌صورت عالم اصغرتویی   پس به معنا عالم اکبر تویی

ادامه این بیت در ص ۲۴۹ آمده است.

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم که: «یافت می‌نشود جسته‌ایم ما»
گفت: «آن که یافت می‌نشود، آنم آرزوست»

قابل ذکر است که ابیات ۶، ۸ و ۹ این غزل را اقبال در سرآغاز مثنوی معروفش *اسرارخودی* آورده است. او این ابیات را به دلخواه خویش برنگزید، زیرا اصولاً فلسفه‌اش بر بنیاد جستجو[۱]، و حتی می‌توان گفت برای یافتن انسان است.

از نظر اقبال نیز انسان کامل کسی است با من بسیار کمال یافته. به عقیده وی نایب خدا بر زمین[۲] یا انسان کامل «کامل‌ترین من، هدف بشریت، و اوج زندگی روحانی و جسمانی است که ناهنجاری حیات روحانیمان در وی هماهنگ می‌شود. این برترین نیرو با عالی‌ترین معرفت در وی متحد شده.

۱ـ اقبال جستجو را مدخلی می‌داند برای دستیابی به **آرزو** که در اصطلاح او عاملی است برای پیشرفت و تعالی انسان. او جستجو را معادل تب و تاب ناشی از عشق می‌گیرد؛ حس و حالی که مقرب‌ترین ملک هم آن را نمی‌شناسد. در *ارمغان حجاز* (دو بیتی ۲۸) می‌گوید:

نداند جبرئیل این های و هو را — که نشناسد مقام جستجو را
بپرس از بنده‌ی بی چاره خویش — که داند نیش و نوش آرزو را

به عقیده وی جستجو سبب می‌شود تا انسان به افقهای تازه‌یی در شناخت حقیقت غایی دست یابد. در *اسرار خودی* (بیت ۱۳۵) می‌گوید:

زندگی در جستجو پوشیده است — اصل او در آرزو پوشیده است

در غزلی می‌گوید:

گرفتم‌این که جهان، خاک و ما کف خاکیم — به ذره ذره ما درد جستجو ز کجاست؟

در *جاویدنامه* (بیت ۱۵۵۴) می‌گوید:

جان‌ما را لذت اندر جستجوست — شعر را سوز از مقام آرزوست

و باز در همین منظومه (بیت ۱۷۵۹) می‌گوید:

زندگی هر جا که باشد جستجوست — حل نشد این نکته، من صیدم که اوست؟

۲ـ اشاره است به آیه ۳۰ بقره: انّی جاعِلٌ فی الاَرضِ خلیفَةً

اندیشه و عمل، و غریزه و عقل در او یکی می‌شوند[1].» اقبال همچنین بر این باور است که او باید «آخرین ثمره درخت بشریت باشد و از تمام آزمونهای دشوار در طریق کمال با روسفیدی بیرون آید، زیرا او باید به هدف دست یابد[2].»

اقبال همچنین معتقد است که به هستی آمدن انسان کامل متوقف نشده و در عصر حاضر بسیار مورد نیاز است. در *ضرب کلیم* می‌گوید:

امروز دنیا نیاز به آن مهدی بر حق دارد
که نگاهش زلزله‌یی در عالم افکار افکند

ولی یافتن چنین انسانی دشوار است. اقبال [در *بانگ درا* ضمن یک ترکیب بند با عنوان «طلوع اسلام» در دشواری این امر] می‌گوید:

نرگس هزاران سال بر نابینایی خود می‌گرید
تاآن‌که بعدازمشکلات بسیارصاحب‌نظری دربوستان پیدامی‌شود[3].

اقبال نیز در این مورد با مولوی همرأی است و از همین رو ابیاتی از وی را در این خصوص [در *جاویدنامه*] ذکر می‌کند:

بود گبری در زمان بایزید[4] گفت او را یک مسلمان سعید

۱و۲ـ مقدمه ترجمه انگلیسی *اسرار خودی*، نیکلسون، ص xxviii

۳ـ اقبال این مضمون را به صورتهای مختلف در اشعار فارسی خود نیز بیان داشته است. در جاویدنامه می‌گوید:

عمرها بر خویش می‌پیچد وجود تا یکی بی‌تاب جان آید فرود
(بیت ۲۳)

در غزلی می‌گوید:

عمرها در کعبه و بتخانه می‌نالد حیات تا ز بزم عشق یک دانای راز آید برون

۴ـ بایزید بسطامی: فوت ۲۶۲ هـ. جد وی مجوس بوده و گفته‌اند به دست امام رضا (ع) مسلمان شد. بایزید از عرفای مورد توجه اقبال است که در چند مورد از بینش روحانی این عارف یاد می‌کند و آن را به عنوان یکی از الگوهای انسان آرمانی خود مطرح می‌سازد. در *چه باید کرد* (بیت ۳۷۵) می‌گوید:

تیغ ایوبی نگاه بایزید گنجهای هر دو عالم را کلید

خوشتر آن باشد که اسلام آوری | تا بیابی صد نجات و سروری
گفت این ایمان، اگر هست ای‌مرید! | آن که دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقت آن تابِ آن | کان فزون آمد ز کوششهای جان

(دفتر پنجم: ۳۳۵۹-۳۳۵۶)

ب) ویژگیهای انسان کامل

نخستین ویژگی او این است که چون خودی وی بسیار کمال یافته است در برابر هر آزمون دشواری تاب می‌آورد. از همین رو فردیت انسان کامل حتی زمانی که با حقیقت مطلق رویارو می‌شود از بین نمی‌رود. مولوی می‌گوید:

در دوصدمن شهد یک اوقیه خَلّ[1] | چون درافکندی و دروی گشت حل
نیست‌باشدطعم خَل چون می‌چشی | هست اوقیّه فزون چون برکشی[2]

(دفتر سوم: ۳۶۷۵ و ۳۶۷۴)

از نظر اقبال نیز «اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که من [متناهی] حتی در حالت تماس مستقیم با من فراگیر کاملاً قادربه‌تملک‌خودی‌خویش‌باشد[3].»

دکتر آنه ماری شیمل در این خصوص به درستی اظهار می‌دارد که «به نظر اقبال انسان کامل و انسان مختار، فرد با ایمانی است که ندای خلیفة اللهی را در ضمیرش احساس کرده و خودی خویش را چندان استحکام بخشیده که می‌تواند شخصی بشود در برابرشخص‌دیگرکه‌خالق‌اوست[4].»

اقبال عارفانی از این دست را که خلوت گزین نبودند و خود را در مسیر رویدادهای زمانه و جامعه خویش قرار می‌داده‌اند به بزرگی یاد می‌کند. در *اسرار خودی* (بیت ۲۱۲) از او به عنوان «کامل بسطام» نام می‌برد. برای اطلاع از دیدگاه اقبال در مورد تصوف ر.ک: *تصوف در تصور اقبال*، *شبستری و کسروی*، از این مترجم، انتشارات فردوس.

۱ـ اوقیّه: واحد وزن (۷/۵ مثقال)، کنایه از مقدار بسیار کم. خَلّ: سرکه.

۲ـ مفهوم بیت: در محلول به دست آمده بوی سرکه از بین می‌رود ـ ولی چون آن را وزن کنند از آنچه بوده بیشتر می‌شود و آن اضافه وزن از «یک اوقیّه خَل» است.

۳ـ *بازسازی*، ص ۲۰۸

۴ـ *The Gabriel's Wing* نوشته Annemarie Schimmal ص 118

دوم این که انسان کامل به دلیل داشتن خودی به واقع تکامل یافته به آزادی و جاودانگی نایل می‌آید. مولوی درباره چنین انسانی می‌گوید:

او به نسبت با صفات حق فناست — در حقیقت در فنا او را بقاست
جمله‌ی ارواح در تدبیر اوست — جمله‌ی اشباح هم در تیر اوست
آنک او مغلوب اندر لطف ماست — نیست مضطر بلکه مختار وِلاست[۱]

(دفتر چهارم: ۴۰۱ـ۳۰۹)

همچنین مولوی معتقد است که انسان کامل به دلیل شخصیت کمال یافته‌اش اختیار و آزادی کامل و حقیقی کسب می‌کند. نیکلسون در تفسیر مثنوی می‌نویسد «مولوی اظهار می‌دارد که قدرت مطلق الاهی، نیرویی را که [در انسان] گزینندهٔ خیر و دافع شر است از میان نبرده و آزادی کامل فقط متعلق به انسان کامل است که اراده‌اش محو در مشیت محبوب [ازلی] و غرقه در آن است[۲].» به عقیده این عارف بزرگ شخصیت کمال یافته به حیات جاودان نایل می‌شود. او می‌گوید:

مُحضَرون[۳] معدوم نبود، نیک بین — تا بقای روحها دانی یقین
روح محجوب از بقا بس در عذاب — روحِ واصل در بقا پاک از حجاب

(دفتر چهارم : ۴۴۵ و ۴۴۶)

از نظر اقبال نیز آزادی کامل متعلق به انسان کامل است. انسان مختار همان انسان کامل است[۴]، و همچنین انسان کامل به جاودانگی نایل می‌شود. در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

۱ـ مختار وِلاء: کسی که از روی اختیار محبوب می‌گزینند و عشق می‌ورزد؛ مختار در دوستی و محبت.

۲ـ *Commentary on Rumi's Mathnawi I,II* نوشته R.A.Nicholson، ص 59

۳ مُحضَرون: به حضور آورده شدگان؛ حضور یافتگان ر.ک.پس ۳۲

۴ـ Annemarie Schimmal مأخذ پیشین.

دوام آن بــه کــه جــان مســتعاری   شــود از عشــق و مســتی پایداری
وجود کوهسار و دشت و در، هیچ   جهان فانی، خودی باقی، دگر هیچ
(ابیات: ۲۸۹ و ۲۹۰)

سوم اینکه، ازنظر مولوی انسان کامل آمیزه‌یی دلپذیر از عشق و عقل است:
سینه صیقلها زده در ذکر و فکر   تــا پــذیرد آیـنهٔ دل نـقش بکـر
(دفتر اول : ۳۱۵۴)

اقبال نیز همین نظر را دارد. در *بال جبریل* می‌گوید:
سر منزل عقل است او، هم حاصل عشق است او
هــم گــرمی هــر مــحفل، هــم حــلقهٔ آفـاق او[1]

چهارم این که انسان کامل اهل ترس نیست و هیچ مشکلی او را اندوهگین نمی‌سازد. مولوی می‌گوید:
گر بریزی خاک و صد خاکسترش   بــر سـر نـور او برآیـد بـر سـرش
کَه کـه بـاشد کـه بـپوشد روی آب   طـین کـه بـاشد کـه بـپوشد آفـتاب
(دفتر چهارم : ۸۲۶ و ۸۲۷)

انسان کامل حتی مرگ جسمانی را هم دلپذیر می‌داند. مولوی می‌گوید:
هــمچنین بـاد اجـل بـا عـارفان   نرم و خوش همچون نسیم یوسفان
آتش، ابــراهــیم را دنـدان نــزد   چون گزیده حق بود چونش گـزد؟
(دفتر اول : ۸۶۰ و ۸۶۱)

اقبال نیز می‌گوید:

۱ـ اصل این بیت به اردو چنین است که در ترکیب بندی با عنوان «مسجد قرطبه» آمده:
عقل کی منزل هی وه،عشق کا حاصل هـی وه
حــلقه آفـاق مــین، گــرمی مــحفل هــی وه

چون کلیمی سوی فرعونی رود قلب او از لاتَخَف محکم شود
(رموز بی خودی: ۱۵۷)

از نظر اقبال نیز مرگ برای انسان کامل که خودی او کمال یافته ترسناک نیست. در *ارمغان حجاز*[1] یکی از ویژگیهای انسان آرمانی خود ـ مرد حق ـ را چنین بیان می‌دارد:

سحرها در گریبان شب اوست دو گیتی را فروغ از کوکب اوست
نشان مرد حق دیگر چه گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست
(دو بیتی ۳۱۰)

[اقبال، علت اصلی اضمحلال نیروی اخلاقی بشر را در ترس از مرگ می‌داند و می‌گوید این ترس از توجه به مسایل دنیوی و از بی‌پروایی نسبت به جهان دیگر ناشی می‌شود. برای آن که کسی به واقع خلاق باشد باید نسبت به مرگ که در هر حال اجتناب‌ناپذیر است، بی‌تفاوت بشود. در مثنوی *چه باید کرد* خطاب به پیامبر(ص) می‌گوید:

ای تو ما بی‌چارگان را ساز و برگ وارهان این قوم را از ترس مرگ
(بیت ۴۶۹)

مولوی و اقبال هر دو به دو نوع مرگ معتقدند: مرگ باطنی و مرگ ظاهری. مولوی در دفتر سوم مثنوی در این مورد می‌گوید:

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است
امر لا تُلقوا[2] بگیرد او به دست

۱ـ *ارمغان حجاز* شامل دو بیتی‌های فارسی و اردوست که از آخرین سروده‌های اقبال می‌باشند. بخش فارسی آن را که شامل ۳۹۴ دوبیتی است، مترجم تحت عنوان *خیال وصال* شرح کرده است.

۲ـ لاتُلقوا: میندازید. اشاره است به آیه ۱۵۹ سوره بقره: وَأَنْفِقُوا فی سبیل اللّهِ و لا تُلقوا بِأیدیکُم اِلَی التَّهلُکَةِ و اَحسِنوا اِنَّ اللّهَ یُحبُّ المحسنین (در راه خدا انفاق کنید و خود را به دست خود به هلاکت میندازید و نیکویی کنید زیرا خداوند نیکوکاران را دوست دارد).

وان کـه مـردن پیش او شـد فـتح بـاب
ســارعوا[۱] آیـد مـر او را در خـطاب

و نتیجه می‌گیرد که:

مـرگ هـر یک ای پسر، هـمرنگ اوست
پیش دشمن، دشمن و، بر دوست، دوست
پـیش تـرک آیـینه را خـوش رنگـی‌است
پـیش زنگـی، آیـنه هـم زنگـی است
آنکـه مـی‌ترسی ز مـرگ انـدر فـرار
آن ز خـود تـرسانی، ای‌جـان!هـوشدار
روی زشت تـوست، نـه رخسـار مـرگ
جـان تـو، هـم چـون درخت و مـرگ بـرگ

(ابیات ۳۴۳۴ به بعد)

اقبال نیز بر این باور است که اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده باشد، بقایی ندارد؛ در این صورت مرگ منجر به زوال و تلاشی شخصیت خواهد شد. در *بازسازی‌اندیشه‌دینی* می‌گوید «مرگ برای کسی که زندگی فعال و ثمربخشی دارد، فقط گذرگاهی به جهان دیگر است[۲]». او از این دو نوع مرگ در مثنوی *گلشن راز جدید* بدین گونه سخن می‌گوید:

از آن مـرگی کـه مـی‌آید چـه بـاک است
خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است[۳]

(بیت ۲۲۷)

۱ـ سارِعوا: بشتابید. تلمیح است به آیه ۱۳۳ آل عمران: وَسارِعوا اِلی مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّکُم و جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّموات والأَرضُ اُعِدَّت لِلْمُتَّقین (و بشتابید به سوی آمرزشی از پروردگارتان و بهشتی که به پهنای آسمان و زمین است و برای پرهیزکاران فراهم شده).

۲ـ *بازسازی*، ص ۲۱۰

۳ـ ادامه این بیت در صفحه ۱۰۸ آمده است.

اقبال مرگ از نوع دوم را که مرگ واقعی است، «مرگ ناتمام» می‌نامد. در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

گریبان چاک، بی فکر رفو زیست　　نمی‌دانم چه سان بی آرزو زیست
نصیب اوست مرگ ناتمامی　　مسلمانی که بی الله هو زیست

(دو بیتی ۷۴)

در *پیام مشرق* می‌گوید:

دلت می‌لرزد از اندیشه مرگ　　ز بیمش زرد، مانند زریری[۱]
به خود باز آ، خودی را پخته‌تر گیر　　اگر گیری، پس از مردن نمیری

و در غزلی می‌گوید:

چنان بزی که اگر مرگ ماست مرگ دوام
خدا ز کرده خود شرمسارتر گردد]

پنجم این که نام دیگر انسان کامل از نظر مولوی و اقبال، فقیر است. طوری که بنا به گفته آنان تمام ارزشهای وابسته به فقر در انسان کامل یافت می‌شود. چنین فقیری عارفی بی‌کاره نیست، بلکه اهل سعی و تلاش است و از راه مشروع امرار معاش می‌کند. ممکن است به ظاهر مستمند بنماید ولی صاحب گنجهای بی‌شمار است، هیچ حرص و آزی در وی نیست، دارای اهمیت اجتماعی بسیار است، و از جامعه جدا نیست. او در پدید آوردن نظام سالم اجتماعی سهیم است، و رفتارش به عنوان یک فقیر واقعی بهره‌مند از *جمال* و *جلال* الاهی است. مولوی و اقبال در این مورد نظراتی روشن دارند. بنا به گفته مولوی «رحمت الاهی مقدم بر غضب الاهی است...، این هر دو صفت در انسان کامل آشکار است. "سرخ و سبز" (رنگهای بهاری) نشان رحمت‌اند که همانند رنگین کمان پیام‌آور امید برای جانهای در ظلمت مانده‌اند[۲].» مولوی درباره ارزش *جلال* در انسان کامل می‌گوید:

---

۱ – زریر: صفرا؛ یرقان، گیاهی با برگ و گلهای زرد
۲ـ Nicholson's *Commentary* مجلدات اول و دوم، ص 297

صـــدهزاران‌شـــهر‌راخشـــم‌شهان　　سرنگون‌کرده‌است،ای بدگمرهان!
کوه بر خود می‌شکافد صد شکاف　　آفتابی چـون خـراسـی در طـواف
خشم مردان خشک گرداند سحاب　　خشـم دلهـا کـرد عـالمها خـراب
(دفتر سوم: ۲۸۱۴-۲۸۱۶)

اقبال در ضرب *کلیم* درباره انسان کامل می‌گوید:

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت
چهار عنصراند که اگر با هم جمع شوند، انسان مسلمان پدید می‌آید.

و بعد در ادامه می‌گوید:

او آن قطره شبنمی است که جگر لاله را خنک می‌کند
و در عین حال توفانی، که قلب دریاها را به لرزه در می‌آورد[۱]

اقبال در فصلی از *ارمغان حجاز* با عنوان «رومی» که شامل ده دوبیتی در وصف مولاناست می‌گوید:

ســـرا پـا درد و ســوز آشـنایی　　وصـــال او زبـــاندان جـدایـی
جـمال عشـق گـیرد از نـی[۲] او　　نـــصیبی از جـــلال کـــبریایی

[فقیر از دید اقبال کسی است که اراده‌یی قوی دارد و ستون خیمه اخلاق اجتماعی و سیاسی مردم پیرامون خویش است و عشق انگیزه وی در رسیدن به آرمان اخلاقی و حیات تازه‌ی روحانی. چنین کسی آماده است تا برای

۱ـ مجموعه اردوی ضرب *کلیم*، قطعه «مرد مسلمان»

۲ـ نیِ او: نی مولوی. شادروان فروزانفر در شرح مثنوی شریف می‌نویسد «بدون شک مقصود مولانا از نی همین ساز دلنواز بادی است... . به دلیل آن که مولانا خود موسیقی می‌دانسته و با این ساز انس و علاقه وافر و تمام داشته است... . و این نی تمثل است و مراد بدان، در حقیقت خود مولاناست که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است:

مرا چو نی بنوازید شمس تبریزی　　بهانه بر نی و مطرب ز غم خروشیده
(شرح مثنوی شریف، دفتر اول، ص ۳)

دستیابی به این آرمان دست از همه چیز بشوید. کلمه فقر در معنای مثبت و اصطلاحی آن به صورتی که مذکور افتاد در آثار متأخر اقبال آمده است. او با دگرگونی شگرفی که در ماهیت این کلمه به وجود آورد، در صدد برآمد تا صفاتی راکه با زمینه عقیدتی اسلام بیشتر سازگار است در آن بگنجاند. فقر از نظر وی به معنای دوری گزیدن از زندگی، از خود بی‌خبر بودن و بی علاقگی به زندگی دنیوی نیست، که تماماً ماهیتی منفی دارند. فقر مورد نظر اقبال سراسر مثبت است. از نظر او فقیر آن نیست که علاقه‌یی به تغییر زندگی مادی نداشته باشد. چنان که گفتیم فقیر مورد نظر اقبال انسانی است اهل استغناء با اراده‌یی آهنین که معلم مردم پیرامون خویش در زمینه‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است. نظیر چنین مفهومی را در مورد فقر در مثنوی مولوی هم می‌یابیم:

کار درویشی ورای فهم توست سوی درویشی بمنگر سست سست
زانکه درویشان ورای ملک و مال روزیی دارند ژرف از ذوالجلال
«فقرُ فخری» از گزاف است و مجاز نی هزاران عزِّ پنهان است و ناز

(دفتر اول: ۵۷ و ۵۳-۲۳۵۲)

مولوی در دفتر دوم مثنوی درجات مختلف فقر را شرح می‌دهد و می‌گوید آن که بیشتر فرمانبرداری کند و از درون آتش گدازنده بگذرد؛ آتشی که فقر را از ناخالصی‌ها می‌پالاید، مقام معنوی برتری کسب می‌کند:

آتشی کاصلاح آهن یا زر است کی صلاح آبی و سیب تر است
سیب و آبی، خامیی دارد خفیف نه چو آهن تابشی خواهد لطیف
هست آن آهن فقیر سخت‌کش زیر پتک و آتش است او سرخ و خوش
حاجب آتش بود بی واسطه در دل آتش رود بی رابطه
واسطه دیگی بود یا تابه‌یی هم چو پا را در روش پاتابه‌یی[1]

۱ـ پاتابه: پاپیچ؛ نواری که به ساق پا پیچند

پس فقیر آن است کو بی واسطه است　　شعله‌ها را با وجودش رابطه است
(دفتر دوم: ۸۲۸ به بعد)

در دفتر پنجم می‌گوید:

فقر خواهی؟ آن به صحبت قائم است　　نه زبانت کار می‌آید نه دست
(۱۰۶۵)

اقبال در زبور عجم می‌گوید:

چون به کمال می‌رسد فقر دلیل خسروی است
مسند کیقباد[1] را در ته بوریا طلب

فقر در آثار اقبال نمادی است از تمامی آن صفاتی که قرآن از یک مسلمان واقعی وصف می‌کند که در زندگی صحابه رسول واقعیت یافتند. صحابه، به میل خود زندگی توأم با فقر را برگزیدند و در بدترین شرایط زندگی اجتماعی مردم حضور داشتند و آنان را به سوی سعادت مادی و معنوی ارشاد و هدایت می‌کردند. اقبال در *جاوید نامه* می‌گوید:

بگذر از فقری که عریانی دهد　　ای خنک فقری که سلطانی دهد

و در جای دیگری از *جاویدنامه* می‌گوید:

جز به قرآن، ضیغمی روباهی است　　فقر قرآن اصل شاهنشاهی است
فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر　　فکر را کامل ندیدم جز به ذکر

فقر از نظر اقبال دو نوع است، یکی فقری که آدمی را به الوهیت راهبر است و دیگری فقری که ناشی از تنگدستی است. او اعتراف می‌کند که فقر به مفهوم نخست را از مولوی وام‌گرفته و مرهون اوست[2]. در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

۱ـ مسند کیقباد: در اصطلاح‌شناسی اقبال نماد شکوه و عظمت مادی و دنیوی.

۲ـ کلمه فقر را دیگر شاعران عارف نیز در سروده‌های خود به کار برده‌اند. ولی مفهوم گسترده‌یی بدان نداده‌اند، بلکه آن را تنها مرادف نهایت استغناء مادی به کار برده‌اند. از آن جمله است در حافظ:

من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست　　کی طمع در گردش گردون دون پرور کنم
گرچه گردآلود فقرم، شرم باد از همتم　　گر، به آب چشمه خورشید دامن‌تر کنم

خودی تا گشت مهجور خدایی	به فقر آموخت آداب گدایی
زچشم مست رومی وام کردم	سروری از مقام کبریایی

و در جای دیگری از *ارمغان حجاز* می‌گوید:

ز رومی گیر اسرار فقیری	که آن فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی که از وی	رسیدی بر مقام سر به زیری

و در غزلی می‌گوید:

آن‌فقرکه‌بی‌تیغی‌صد کشور دل‌گیرد	از شوکت دارا به، از فرّ فریدون به

در مثنوی *چه باید کرد* می‌گوید:

چیست فقر، ای بندگان آب و گل	یک نگاه راه بین، یک زنده دل
فقر کار خویش را سنجیدن است	بر دو حرف لا اله پیچیدن است
فقر، خیبرگیر با نان شعیر	بسته فتراک او سلطان و میر
فقر،ذوق‌وشوق و تسلیم ورضاست	ما امینیم، این‌مطاع‌مصطفاست
فقر، بر کروبیان شبخون زند	بر نوامیس جهان شبخون زند
بر مقام دیگر اندازد تو را	از زجاج، الماس می‌سازد تو را
برگ و ساز او ز قرآن عظیم	مرد درویشی نگنجد در گلیم
گرچه اندر بزم، کم گوید سخن	یک دم او، گرمی صد انجمن
بی پران را ذوق پروازی دهد	پشه را تمکین شهبازی دهد
با سلاطین در فتد مرد فقیر	از شکوه بوریا لرزد سریر
از جنون می‌افکند هویی به شهر	وارهاند خلق را از جبر و قهر
می‌نگیرد جز به آن صحرا مقام	کاندر او شاهین گریزد از حُمام
قلب او را قوت از جذب و سلوک	پیش سلطان نعرهٔ او: لاملوک
آتش ما سوزناک از خاک او	شعله ترسد از خس و خاشاک او
بر نیفتد ملتی اندر نبرد	تا در او باقی است یک درویش مرد

آبــــروی مــــا ز اســتغنای اوست ‌ سوز ما از شوق بی پروای اوست
خــویشتن را انــدر این آیینه بین ‌ تــا تــو را بــخشند سـلطان مبین
حکـمت دیـن، دلنـوازیـهای فـقر ‌ قــوت دیـن بـی نـیازیهای فـقر
مــؤمنان را گـفت آن سـلطان دیـن ‌ «مسجد من این همه روی زمـین»[۱]
اَلاَمـــان از گـــردش نُــه آسـمان ‌ مسـجد مـؤمن بـه دست دیگـران
سخت کـوشد بندهٔ پـاکیزه کیش ‌ تـا بگـیرد مسـجد مـولای خـویش
ای که از ترک جـهان گـویی، مگـو ‌ تـرک ایـن دیـر کـهن، تسـخیر او
راکبش بـودن، از او وارسـتن است ‌ از مقام آب و گـل بـرجسـتن است
فـقر قـرآن احـتساب هست و بـود ‌ نی رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جـهات ‌ بــــنده از تأثـیر او مــولا صــفات
فقر کافر خـلوت دشت و در است ‌ فـقر مــؤمن لرزه بـحر و بـر است
زنـدگی آن را، سکـون غـار و کـوه ‌ زنــدگی ایـن را، ز مـرگ بـاشکوه!
آن، خــدا را جســتن از تـرک بـدن ‌ این، خودی را بـر فسـان حـق زدن
آن، خـودی را کشـتن و واسـوختن ‌ این، خودی را چون چراغ افروختن
فقر، چون عریان شـود زیـر سپهر ‌ از نـــهیب او بـلرزد مـاه و مــهر
فـقر عـریان، گـرمی بـدر و حـنین ‌ فـقر عـریان، بـانگ تکـبیر حسین

فـقـر را تـا ذوقِ عـریانـی نـمانـد
آن جـلال انـدر مسـلمانی نـماند]

ششم این که انسان کامل معتقد به دین برتر است. پیامش جهانی و محبتش شامل همه مردم است. مولوی می‌گوید:

مســـجدی‌کان‌انــدرون‌اولیــاءاست ‌ سجده‌گاه‌جمله‌است،آنجاخداست

(دفتر دوم: ۳۱۱۲)

۱ـ اشاره است به حدیث نبوی که «همه دنیا مسجد من است».

تاریخ زندگی انسانهای کامل واقعی به ما می‌گوید که ویژگی ایشان عشق به عالم و آدم بوده است. برای مثال شیخ عبدالقادر گیلانی[۱]، مجدد الف ثانی[۲]، علی هجویری (داتاگنج بخش[۳]) و از جمله بسیاری دیگر به سبب عشقی که به بشریت داشته‌اند معروفند.

اقبال نیز این امر را یکی از ویژگیهای ضروری انسان کامل می‌شمارد. در

۱ـ عبدالقادر گیلانی (جیلانی): محیی الدّین مکنی به ابومحمد، عارف بزرگ (۵۶۱-۴۷۱ هـ) مؤسس مذهب قادریه. تألیفاتی در فقه و تصوف دارد. از جمله: *الفیض الرّحمانی، دیوان اشعار، ملفوظات قادریه* و *ملفوظات گیلانی*.

۲ـ مجدد الف ثانی: شیخ احمد سرهندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م.). اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* درباره وی می‌نویسد «نقد تحلیلی و متهورانه شیخ احمد سرهندی نابغه بزرگ دین در قرن یازده هجری از راه و رسم صوفیگری زمانش، روش تازه‌یی در تصوف به وجود آورد. تمامی طریقه‌های تصوف که در شبه قاره هند معمول است از آسیای مرکزی و عربستان به این سرزمین راه یافت، ولی طریقه او در تصوف تنها مسلکی است که مرزهای هند را درنوردید و هنوز در پنجاب، افغانستان و آسیای میانه به صورت نیرویی زنده به چشم می‌خورد. نظرات وی درخصوص تصوف سنتی سبب شد تا اقبال پس از بازگشت از اروپا از جرگه پیروان وحدت وجود پای بیرون بکشد. مجدد الف ثانی تأکید بر جدابافتگی موجودیت انسان و لزوم حفظ و تقویت فردیت آدمی داشت. او عقیده صوفیانه "فنا فی الله" و مستحیل شدن در خدا را رد می‌کرد و معتقد بود که انسان حتی پس از نیل به عالی‌ترین مراتب معنویت، انسان باقی می‌ماند و هرگز با خدا یکی نمی‌شود. راز نجات بشر در حفظ و ابرام بر فردیّت او نهفته است. شیخ احمد سَرهندی معروف به مجدد الف ثانی را معمولاً با سِر سید احمد خان‌هندی که کتاب شرح *آثار تاریخی دهلی* را نوشت اشتباه می‌گیرند ر.ک: سونش دینار از این مترجم، ص ۲۳۶، انتشارات فردوس.

۳ـ علی هجویری (جلاّبی): از عارفان و نویسندگان بزرگ قرن پنجم (فوت ۴۶۵ ه). کتاب معروف *کشف المحجوب* از اوست. کلمه «داتا» که در لقب وی آمده به مردان دین گفته می‌شود و برابر با کلمه عربی «اب» و «والد» است. صفت «گنج بخش» به معنای سخی و بخشنده مال است. آرامگاه وی در لاهور زیارتگاه خاص و عام است و هر روزه صدها نفر از آن دیدار می‌کنند و هر یک کیسه‌یی برگ گل سرخ بر مزارش می‌پراکنند و از روح بزرگش مراد می‌طلبند. راقم این سطور بیتی را که بر بالای مدخل مزارش به خطی خوش بر کاشی نیلگون معرّقی است هنوز در خاطر دارد:

بر آستان تو هر کس رسید مطلب یافت   روا مدار که من ناامید برگردم

جاویدنامه می‌گوید:

بندهٔ عشق از خدا گیرد طریق   می‌شود بر کافر و مؤمن شفیق

(۱۹۱۶)

هفتم این که معلومات انسان کامل اقتباس شده نیست. از آنجا که قلب جایگاه خداست، معلوماتش شهودی است «پیر هر امری را چنان که بالقوه در علم ابدی خدا وجود دارد، پیش از آن که متحقق شود، می‌بیند[۱].» او به عنوان عضوی از ذهن الاهی[۲] «تمامی امور گذشته، حال و آینده را می‌شناسد، می‌داند که هر چیزی چگونه روی داد، یا به چه ترتیب می‌باشد و چگونه خواهد بود. و نیز با خبر است که چرا عدم[۳]، وجود ندارد: او همه اینها را چه در پیوند با یکدیگر و چه جدای از هم می‌شناسد[۴].» مولوی می‌گوید:

مرد حق را، حق کند صاحب کمال   مرد حق عالم نگردد با کتاب[۵]

اقبال در هفتمین بخش از مثنوی *گلشن راز جدید* سؤالی مطرح می‌کند: «که را گویم که او مرد تمام[۶] است؟» و بعد با زیبایی تمام بدان پاسخ می‌دهد:

کمال زندگی دیدار ذات است   طریقش رستن از بند جهات[۷] است

چنان با ذات حق خلوت گزینی   تو را او بیند و او را تو بینی[۸]

(۲۴۴ و ۲۴۵)

۱ـ *Commentary on Rumi's Mathnavi* نوشته Nicholson، ص 242

2. Divine Consciousness   3. non - existence

۴ـ *مأخذ* پیشین.

۵ـ ترجمه منظوم از بیتی به انگلیسی که مؤلف از دیوان شمس نقل کرده، ولی به رغم تلاش بسیار اصل آن یافت نشد.   ۶ـ مرد تمام: انسان کامل

۷ـ بند جهات: حصار زمان و مکان

۸ـ اقبال اوج تکامل خودی را در آن می‌داند که پس از تقرب به ذات حق در وی فنا نشود. در *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید: «به همان صورت که قرآن درباره رؤیت پیامبر از من غایی بیان می‌دارد. دیدهٔ او نه خیره گشت و نه منحرف شد، (نجم: ۱۷) آرمان انسان کامل در اسلام چنین است».

کسی کو دید[1]، عالم را امام است | من و تو ناتمامیم، او تمام است
(۲۵۰)

درخور توجه است که اقبال در *جاویدنامه* نظرات مولوی را در مورد انسان کامل متذکر می‌شود:

در حضورش کس نماند استوار | ور بماند هست او کامل عیار[2]
(۱۲۹)

سرانجام این که عشق انسان کامل به خدا صادقانه و بی‌ریاست. او خدا را نه برای بهشت و حوری دوست دارد و نه از ترس جهنم و آتشفشان او[3]. مولوی می‌گوید:

بهریزدان می‌زند، نی بهر گنج | بهریزدان می‌مُرد، نز خوف و رنج
هست ایمانش برای خواست او | نی برای جنت و اشجار و جو
ترک کفرش هم برای حق بود | نی زبیم آن که در آتش رود
(دفتر سوم ۱۹۱۲-۱۹۱۰)

از نظر اقبال نیز مرد کامل، خدا را برای توصیفی که به طور سنتی از بهشت می‌شود، دوست ندارد. بلکه حوریان از بی‌اعتنایی او شکایت می‌کنند. در *ضرب کلیم* در قطعه‌یی با عنوان «مؤمن» می‌گوید:
فرشتگان می‌گویند: [مرد] مؤمن دلاویز است.
ولی حوریان شکایت می‌کنند که: [مرد] مؤمن کم‌آمیز[4] است.

۱ـ کسی کو دید: آن کس که به دیدار ذات حق نایل آمد؛ پیامبر؛ انسان کامل. اقبال ارتباط بی‌واسطه مخلوق با خالق را مطرح می‌سازد که درمسیحیت به‌عنوان تفکر پروتستانی مطرح است:
اگر او را نیابی در طلب خیز | اگر یابی به دامانش در آویز
فقیه و شیخ و ملا را مده دست | مرو مانند ماهی غافل از شست
۲ـ کامل عیار: هر چیز و هر کس بی عیب و نقص؛ تمام عیار.
۳ـ یادآور مطلع قصیده شادروان بهار با عنوان «جهنم»:
ترسم من از جهنم و آتشفشان او | وان مالک عذاب و عمودگران او
۴ـ کم‌آمیز: دیرجوش؛ کم معاشرت؛ آن که بادیگران کم نشست و برخاست کند. درغزلی می‌گوید:
نگار من که بسی ساده و کم‌آمیز است | ستیزه کیش و ستم کوش و فتنه‌انگیز است

ج) شأن انسان کامل

خودی انسان کامل چندان تکامل یافته است که می‌تواند زمام عالم روحانی و مادی را به دست بگیرد.

دنیای روحانی

انسان کامل به لحاظ روحانی بسیار متعالی است. او در هر لحظه از حیات خویش معراج را تجربه می‌کند. مولوی می‌گوید:

هر دمی او را یکی معراج خاص　　بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان　　لامکانی فوق وهم سالکان
(دفتر اول ۱۵۸۰ و ۱۵۸۱)

انسان کامل از آنجا که به سبب خودی کمال یافته‌اش، زمام دنیای روحانی را به دست دارد، دیدگاههای خود را به فرشتگان، پیامبران و خدا می‌قبولاند. مولوی می‌گوید:

به‌زیرکنگره‌کبریاش‌مردانند　　فرشته‌صیدو پیمبر شکارو یزدانگیر

[اقبال نیز این مضمون را به صورتهای مختلف در آثار خود بیان داشته. در غزلی می‌گوید:

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

در *اسرار خودی* می‌گوید:

عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار　　تا کمند تو شود یزدان شکار

در *پیام مشرق* می‌گوید:

گفت رومی ای سخن را جان نگار　　تو ملک صیداستی و یزدان شکار

در *بال جبریل* می‌گوید:

فرشته و حور صید زبون تو هستند　　زیرا تو شاهین پادشاه لولاک هستی]

خلاصه این که انسان کامل مولوی نیرویی به دست می‌آورد که می‌تواند ضمن حفظ فردیت خود، زمام دنیای روحانی را به دست گیرد تا حدی که فرمان او بدل به فرمان خدا می‌شود. این امر برابر است با «گرفتن» یا «صید» خدا[1]. مولوی این نیروی انسان کامل را به زیبایی توصیف می‌کند:

دست او را حق چو دست خویش خواند
تا یدالله فوق ایدیهم براند
دست حق میراندش، زنده‌اش کند
زنده چِبْوَد[2]، جان پاینده‌اش کند
دست پیر از غایبان کوتاه نیست
دست او جز قبضهٔ الله نیست

(دفتر اول ۲۹۷۲ و ۲۹۷۳)

این ابیات بنا به گفته آنه ماری شیمل تلمیحی است به آیه ۱۷ سوره انفال: «... و مٰا رَمَیتَ اِذْرَمیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمی[3]....» در این مورد حدیثی هم نقل شده که خدا «چشم و گوش و دست کسانی است که آنان را دوست دارد.»

مولوی در این خصوص قایل به نیروی عظیم قلب است. او اندیشه بسیار متهورانه‌یی را از بایزید بیان می‌دارد که گفت: «مردی پیشم آمد و پرسید: کجا می‌روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست دِرَم. گفت: به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو این است، زیرا وجود من به عنوان خانه اسرار او برتر از کعبه است که آن را قبله مسلمانان قرار داده تا بدانسو عبادت کنند. چنان کردم و بازگشتم[4]».

۱ـ مفهوم سطور اخیر را قیاس کنید با این حدیث نبوی «اِنّ اللّه رجالاً اذا ارادوا ارادَ»

۲ـ چِبْوَد: چه بوَد

۳ـ تو نیفکندی آنگاه که افکندی، بلکه خدا افکند.

۴ـ این اندیشه مبتنی بر طریقت را قیاس کنید با مضمون به شدت عرفانی بیت زیر از مولوی:

به‌عشق روی تو من رو به قبله می‌آرم   وگر نه من ز نماز و ز قبله بیزارم

حکایت مذکور ما را به یاد این حدیث قدسی می‌اندازد که: «نه اندر زمینم نه در آسمانم، که من در دل بنده‌ی مؤمنم جای دارم.»

از نظر اقبال نیز انسان کامل به چنان حدی از نیروی روحانی دست می‌یابد که خواستهای وی بدل به خواستهای خدا، و دست او دست خدا می‌شود. در *بال جبریل* می‌گوید:

دست بنده مؤمن دست خداست

[دستی] غالب و کارآفرین، کارگشا، کارساز[۱]

[مولوی نیز در مورد «مرد راست» یا انسان کامل می‌گوید:

چون قبول حق بود آن مرد راست　　دست او در کارها دست خداست]

(دفتر اول ۱۶۱۰)

اقبال معتقد است که آدمی با به دست گرفتن زمام دنیای روحانی می‌تواند حتی خدا را هم در اختیار بگیرد، یا به تعبیر وی «به کمند آورد»، او همانند مرادش می‌گوید:

قلبم گاهی به مانند کعبه و گاه به سان عرش جلوه می‌کند
خدایا! این کاشانه دل، منزل کیست؟[۲]

دنیای مادی

انسان کامل به سبب این نیروی روحانی می‌تواند مهار دنیای مادی را هم به دست گیرد. مولوی در دفتر چهارم می‌گوید:

بارنامه[۳] روح حیوانی است این　　پیشتر رو روح انسانی ببین
بگذر از انسان و هم از قال و قیل　　تا لب دریای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گزد　　جبرئیل از بیم تو واپس خزد

(دفتر چهارم: ۱۸۸۹-۱۸۸۷)

۱ـ این بیت در بند پنجم ترکیب بندی با عنوان «مسجد قرطبه» آمده است.
۲ـ *بانگ درا*، قطعه «دل»　　۳ـ بارنامه: مباهات، تفاخر؛ جلال و شکوه

باید هم چنین باشد زیرا:

آن که واقف گشت بر اسرار هو   سر مخلوقات چِبْوَد پیش او

(دفتر دوم: ۱۴۸۱)

حتی خاک در دست انسان کامل بدل به زر می‌شود. مولوی می‌گوید:

کاملی گر خاک گیرد زر شود   ناقص ار زر بُرد خاکستر شود

(دفتر اول: ۱۶۰۹)

همچنین دنیا در انسان کامل گم می‌شود. نیکلسون در تفسیر مثنوی [در شرح این بیت که:

غم مخور یاوه[1] نگردد او ز تو   بلکه عالم یاوه گردد، اندرو]

(دفتر چهارم: ۹۷۶)

می‌گوید «انسان کامل هرگز در جهان گم نمی‌شود، زیرا او صفات الاهی را که واقعیت و حقیقت جهان را تشکیل می‌دهند در خود جذب، یا می‌توان گفت، مستحیل کرده[2].» اقبال نیز در این مورد با مولوی همرأی است که عالم در انسان کامل جذب می‌شود نه به عکس. او می‌گوید «انسان واقعی نه تنها جهان مادی را در خود جذب می‌کند، بلکه با تسخیر آن حتی خدا را هم در خودی خویش جذب می‌کند[3].» [اقبال می‌گوید: «جلال الدین رومی، اندیشه جذب جهان در انسان کامل را با زیبایی بسیار در مثنوی توصیف نموده. زمانی که پیامبر(ص) طفل خردسالی بود و دایه‌اش حلیمه از او حضانت می‌کرد، در صحرا گم می‌شود، حلیمه که سخت اندوهگین شده و به جستجوی طفل مشغول بود به پیرمردی عرب برمی‌خورد که پس از آگاهی از تشویش او می‌گوید:

۱ـ یاوه: گم؛ مفقود

۲ـ Nicholson's *Commentary* ج VI-III بیت 976

۳ـ از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص XIX

غم مخور یاوه نگردد او ز تو بلکه عالم یاوه گردد، اندرو»

اقبال چنان شیفته این اندیشه شد که آن را به صورتهای مختلف در آثارش متذکر گردید. در زبور عجم می‌گوید:

نگنجد اندر این دیر مکافات جهان او را مقامی از مقامات

در *اسرار خودی* می‌گوید:

عبد گردد یاوه در لیل و نهار در دل حرّ یاوه گردد روزگار

در *رموز بی خودی* می‌گوید:

می‌نگنجد مسلم اندر مرز و بوم در دل او یاوه گردد شام و روم

در *جاوید نامه* می‌گوید:

آنچه در آدم بگنجد عالم است آنچه در عالم نگنجد آدم است

و باز در همین منظومه (*فلک عطارد*) می‌گوید:

هر که حرف لااله از بر کند عالمی را گم به خویش اندر کند

در منظومه اردوی *ضرب کلیم* می‌گوید:

نشان کافر آن است که در عالم گم می‌شود
نشان مؤمن آن است که عالم در او گم می‌شود

در غزلی نزدیک به همین مضمون می‌گوید:

این گنبد مینایی، این پستی و بالایی در شد به دل‌عاشق،بااین‌همه‌پیدایی

و در غزلی دیگر:

کجا نوری که غیر از قاصدی چیزی نمی‌داند
کجا خاکی که در آغوش دارد، آسمانی را[1]]

۱ـ شهید سعید سرمد شاعر پارسی گوی پاکستانی نیز همین مضمون را در یک دوبیتی چنین بیان کرده:

هر کس که سر حقیقتش باور شد خود پهن‌تر از سپهر پهناور شد
ملا گوید که بر شد احمد به فلک سرمد گوید فلک به احمد در شد

واضح است که اقبال به شدت تحت تأثیر افکار مولاناست و از همین رو در پاسخ به سؤال خودبیتی از مولانا را نقل می‌کند:

آن کـه بـر افـلاک رفـتارش بـود بر زمین رفتن چه دشوارش بـود[۱]؟

(دفتر دوم ۱۴۸۲)

د) ارزش عملی انسان کامل

باتوجه به واقعیت‌های یاد شده ارزش عملی انسان کامل کاملاً قابل فهم است. او، بنا به گفته مولوی، اصول اخلاقی را ارائه می‌دهد، عدالت اجتماعی و اقتصادی به بار می‌آورد و طریق زندگی روحانی و مادی را می‌نمایاند. انسان کامل روح نوع بشر را متعالی، و او را از هر حیث برترمی‌سازد. مولوی می‌گوید:

هـین! کـه اسـرافیل وقت‌انـد اولیا

مرده را ز ایشان حیات است و حـیا[۲]

(دفتر اول: ۱۹۳۰)

و باز در جای دیگر می‌گوید:

گر تو سنگ صخره و مرمر شـوی چون به صاحبدل رسی گوهر شوی

همچنین معرفت حقیقی از انسان کامل حاصل می‌شود:

فقرخواهی آن به صحبت قائم است نـه زبـانت کـار مـی‌آید نـه دست

دانش آن را سـتاند جـان ز جـان نـه ز راه دفـتر و نـه از زبـان

(دفتر پنجم: ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶)

بنابراین مقصود انسان کامل با شخصیت خاصی که دارد درنهایت تـغییر سرنوشت نوع بشر است. او به هیچ روی اهل تعصب نیست و فراتر از امور مربوط به اختلاف طبقاتی است.

این دیدگاه کاملاً با اصول اخلاقی هندو تفاوت دارد که «حد وسطِ اصل

۱ـ مفهوم مصرع: راه رفتن بر زمین برایش آسان است.

۲ـ حیا: طراوت؛ سرزندگی؛ شادابی

کلی انسانیت و نیازهای طبقه اشراف، ممتاز و برتر است. اختلافات کاستی[۱] نقصی برای زندگی جمعی، رشد مردمسالاری و تعلیم و تربیت است. کاست حتی در پیوندهای طبیعی زناشویی میان افراد هم مداخله می‌کند. از میان اختلافات کاستی (طبقاتی) عناصر مبتنی بر قساوت.... اعتقاد به کارما[۲] و تناسخ روح رشد می‌کنند. این دیدگاه به جای دستیابی به مراتب انسانی، به طور کلی در پی گریز از زندگی و نفی آن است و تمایل به تسلیم و رضا و بردباری دارد. بدیها را چندان جدی نمی‌انگارد زیرا آنها را در تغییر جهان ضروری نمی‌شمارد[۳].»

این که "کشف" عارف ارزش عملی هم دارد از «عذر گفتن فقیر به شیخ[۴]»

۱ـ caste طبقه؛ در اینجا مقصود طبقات مختلف مردم هند است.

۲ karma به معنای کردار و فعلیت؛ نیروی تقدیر و نیروی حیاتی که در آیین بودا، جای اراده و مشیت الهی را گرفته است. مراد از آن عمل و عکس‌العمل کردار است که همچون تأثرات دیرینه و پیگیر در ضمیر ناخودآگاه موجود است. یکی از فرضیه‌هایی که کلیه مکاتب ششگانه هندو و حتی آیین‌های غیرمتشرع هندی پذیرفته و شالوده‌ی عقاید فلسفی خود را بر آن نهاده‌اند... هر کردار و گفتار و پندار واکنشی دربردارد، یعنی به محض آن که فعلی را انجام دهیم تولید نیرو و تأثری می‌کنیم که برحسب آن که نیک یا بد، و خیر یا شر بوده باشد، ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد و بسان دانه‌ایست که چون شرایط ضروری حاصل شد، می‌روید و رشد می‌کند و میوه خویش را به ثمر می‌رساند. تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، واقع در زمان و متمکن در مکان نیستند، چه بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان می‌گردد. دانه‌ای که من در زندگی پیشین کاشته‌ام امروز در بند این حیات خاکی نمایان می‌شود و تخمی که امروز می‌کارم در زندگی آینده من تحت شرایط خاصی ظاهر می‌گردد و مرا گریبانگیر آثار خود می‌سازد و سرنوشت تلخ یا شیرین مرا تعیین می‌کند. قانون کارما می‌گوید خود انسان محصول کردارها و اعمال زندگیهای پیشین است و در این راه دراز پیدایش‌های پی درپی، مرگ فرجام کار و پایان راه نیست، بلکه آغاز حیات دیگر و سرنوشت دیگری است و مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نایل نیاید از این گردونه آزاد نخواهد شد... در هر زایش و پیدایش سه قسم کارما موجود است. ۱- کارمایی که به همراه روح وارد بطن مادر می‌شود. ۲- کارمای والدین که در سرنوشت طفل نقش به سزایی دارد. ۳- کارمای مضمر در وجود مادر (ر.ک: *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، داریوش شایگان، ص ۲۰، ۱۵۸، ۳۶۹ و ۴۷۳)

۳ـ *Ethics for Today* نوشته Harold H. Titus، ص 508

۴ـ عنوان فصلی از دفتر دوم مثنوی، از بیت ۳۵۲۶ به بعد.

معلوم می‌شود. فقیر (عارف) می‌گوید:

در زمـینم بـا تـو سـاکـن در مـحل — می‌دوم بر چرخ هـفتم چـون زحـل
همنشینت من نی‌ام، سایهٔ من است — بـرتر از انـدیشه‌ها پـایه مـن است
زانکـه مـن ز انـدیشه‌ها بگـذشته‌ام — خـارج انـدیشه پـویان گشـته‌ام
حـاکـم انـدیشه‌ام، مـحکوم نـی — زانکـه بـنّا حـاکـم آمـد بـر بـنا
جـمله خـلقان سـخرهٔ انـدیشه‌انـد — زان سبب خسته دل و غم پیشه‌انـد
قـاصد خـود را بـه انـدیشه دهـم — چون بخواهـم از مـیانْشان بـرجـهم
من چو مرغ اوجـم، انـدیشه مگس — کی بود بـر مـن مگس را دسـترس
قـاصداً[۱] زیـر آیـم از اوج بـلند — تـا شکسـته پایگان بـر مـن تـنند

(دفتر دوم ۳۵۶۲-۳۵۵۵)

دکتر نیکلسون در تفسیر مثنوی می‌نویسد «انسان کـامل یـا ولی هـمیشه مستعد استغراق در ذات حقیقت مطلق نیست، گاهی به سطحی پایین‌تر فرو می‌آید تا افراد عادی بتوانند با وی ارتباط برقرار کنند و روحشان با ارشاد و تعالیمش مصفا شود.» مولوی این موضوع را با تمثیل زیبایی [در دفتر پـنجم مثنوی تحت عنوان «پاک کردن آب همه پلیدیها را و باز پاک کردن خدای تعالی آب را از پلیدی...»] بیان می‌دارد:

آب چون پیگار کـرد و شـد نـجس — تا چنان شـد کـاب را رد کـرد حس
حق ببردش بـاز در بـحر صـواب — تـا، به شسـتن از کـرم آن آبِ آب
سـال دیگـر آمـد او دامـن کشـان — هی کجا بودی؟ به دریای خـوشان
من نجس زاینجا شـدم پـاک آمـدم — بستدم خـلعت سـوی خـاک آمـدم
هـین بیایید ای پـلیدان سـوی مـن — که گرفت از خوی یزدان خوی من
در پـذیرم جـملهٔ زشـتیت را — چون ملک پاکـی دهـم عـفریت را

۱ـ قاصداً: از روی عمد؛ عمداً

چـون شـوم آلوده بـاز آنجا روم	سـوی اصـل اصـل پـاکیها روم
دلق چـرکین بـرکنم آنـجا ز سـر	خـلعت پـاکـم دهـد بـار دگـر
کار او این است و کـار مـن هـمین	عـالم آرای است ربّ العـالمین
گـر نـبودی ایـن پـلیدیهای مـا	کـی بُـدی ایـن بـارنامه آب را
کـیسه‌های زر بـدزدید از کسـی	می‌رود هر سو که هین کو مفلسی
یـا بـریزد بـر گـیاه رُسـته‌یی	یـا بشـوید روی رو نـاشسته‌یی
یـا بگـیرد بـر سـر او حـمال وار	کشتی بی دست و پا را در بـحار
صـد هـزاران دارو انـدروی نـهان	زانک هـر دارو بـروید زوچـنان
جـان هـر درّی دل هـر دانـه‌یی	مـی‌رود در جـو چـو داروخـانه‌یی
زو یـتیمان زمـین را پـرورش	بسـتگان خشک را از وی روش
چـون نـماند مـایه‌اش تـیره شـود	هم چو ما انـدر زمـین خـیره شـود

استعانت آب از حق جل جلاله بعد از تیره شدن

نـاله از بـاطن بـرآرد، کـای خـدا!	آنـچه دادی دادم و مـاندم گـدا
ریـختم سـرمایه بـر پـاک و پـلید	ای شه سرمایه ده هل مـن مـزید؟
ابـر را گـوید: ببر جـای خـوشش	هم تو خورشیدا! به بـالا بـرکشش
راهـهای مـختلف مـی‌رانـدش	تا رسـاند سـوی بـحر بـی حـدش
خود غرض زاین آب جان اولیاست	کـو غسـول تـیرگی‌های شماست
چون شود تیره ز عذرِ اهـل فـرش	باز گردد سوی پاکی بخش عـرش
بـاز آرد زان طـرف دامـنکشان	از طـهارات مـحیط او درسشـان
ز اخـتلاط خـلق یـابد اعـتلال[1]	آن سفر جوید کـه أَرِحـنا یـا بِـلال!
ای‌بلال خوش نوای خوش صَهیل[2]	مـیذنه[3] بـر رو بـزن طـبل رحـیل

۱ـ اعتلال: علت؛ عارضه؛ بیماری.　۲ـ صَهیل: آواز
۳ـ میزنه: میذنه؛ گلدسته؛ جای اذان گفتن

جـان سـفر رفت و بـدن انـدر قـیام وقت رجعت زاین سبب گوید سلام
ازتـــــیمم وارهـــاند جـــمله را وزتـــــحرّی طـــالبان قـــبله را
این مثل چون واسطه است اندر کلام واسطه شـرط است بـهر فـهم عـام
(دفتر پنجم: ۲۲۸-۲۰۰)

از نظر اقبال نیز ارزش عملی انسان کامل برای رشد فرد، و هم درنهایت برای رشد جامعه، بسیار زیاد است. به نظر وی انسان کامل «فرمانروای واقعی نوع بشر است، قلمروی او قلمروی خدا برزمین است. او از غنای سرشت خویش ثروت حیات را به دیگران ارزانی می‌دارد و آنان را به خود نزدیک و نزدیکتر می‌سازد[۱].» اقبال معتقد به ارزش عملی انسان کامل است. از همین روست که می‌گوید: «انگلیسی‌ها باید نظرات مرا در مورد انسان کامل باتوجه به چنین افکاری مطالعه کنند. قراردادهای ما نمی‌توانند جنگ را از میان ببرند. فقط شخصیتی متعالی می‌تواند این اغتشاشات را به پایان برساند[۲].»

اقبال به واسطه ارزشهای عملی انسان کامل اشتیاقی سوزان برای آمدنش دارد. او این احساس را در مثنوی *اسرار* خودی بـا شـور و حـال بسیار بیان می‌دارد:

زنـــدگی را مـــی‌کند تـفسیر نـو مـی‌دهد ایـن خـواب را تـعبیر نـو
هســـتی مکـــنون او راز حـیات نـــغمه نشـــنیده‌ی ســاز حـیات
طبع مضمون‌بند[۳]،فطرت خون شود تـا دو بیت ذات او مـوزون شـود
مشت خـاک مـا سـرگردون رسید زاین غبار آن شـهسوار آیـد پـدید
خـــفته در خـــاکســتر امـروز مـا شـعله‌ی فـردای عـالم سـوز مـا

۱ـ نقل از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص XXViii
۲ـ نقل از *The Image of the West* نوشته مظهرالدین صدیقی، ص 114
۳ـ مضمون بند: مضمون ساز؛ دارای قریحه

غنچه‌ی ما گلستان در دامن است — چشم ما از صبح فردا روشن است
ای سوار اشهب[۱] دوران بیا — ای فروغ دیده‌ی امکان[۲] بیا
رونق هنگامه‌ی ایجاد[۳] شو — در سواد دیده‌ها آباد شو[۴]
شورش اقوام را خاموش کن — نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن
خیز و قانون اخوت ساز ده[۵] — جام صهبای محبت بازده
باز در عالم بیار ایام صلح — جنگجویان را بده پیغام صلح
نوع انسان مزرع و تو حاصلی — کاروان زندگی را منزلی
ریخت از جور خزان برگ شجر — چون بهاران بر ریاض ما گذر

(۴۶۷ به بعد)

مولوی احتمالاً نخستین متفکر مسلمان است که تصویر انسان کامل را آن چنان که در این فصل ترسیم شده، ارائه نمود. تردیدی نیست که مبتکر این اندیشه ابن مسکویه است، ولی کسی که آن را پروراند مولوی بود. برخی دیگر از متفکران بزرگ فلسفه اسلامی نظیر ابن عربی و جیلی هم نظریه انسان کامل را مطرح کرده‌اند. امّا انسان کامل مولوی با انسان کامل ابن عربی و جیلی تفاوت دارد، زیرا از نظر ایشان انسان کامل فقط موجودی مابعد طبیعی است. دکتر آنه ماری شیمل در *بال جبرئیل* می‌نویسد «ابن عربی نظریه انسان کامل را از آنچه مورد نظر پیامبر بوده منقطع کرد و آن را در سرلوحه دستگاه فکری خود قرار داد، طوری که خدا، جهان، و انسان سه جنبه یک مفهوم شدند و ولی کامل[۶] از هر حیث همان انسان کامل است که خلیفه خدا در جهان می‌شود[۷].»

۱ـ اشهب: اسب [خاکستری]
۲ـ امکان: کاینات؛ ماسوی الله
۳ـ هنگامه ایجاد: غوغای زندگی
۴ـ آباد شدن: جای گرفتن
۵ـ سازدادن: کوک کردن

6. perfect saint

۷ـ *Gabriel's Wing*، ص 120

II. عالم

۱ ـ وجوه اصلی

نیچه

الف) عالم عبارت است از مکان، ماده و نیرو

نیچه عالم را صرفاً واقعیتی پدیداری می‌داند متشکل از مکان، ماده و نیرو که مقدارشان معین و محدود، ولی زمان در آن نامحدود و بی‌پایان است.

ب) میل به قدرت واقعیت درونی است

میل به قدرت واقعیت درونی عالم است که در جلوه‌هایش آشکار است. نیچه می‌گوید «این نیازهای ما هستند که *جهان را تفسیر می‌کنند*؛ غریزه[1]های ما و انگیزه[2]های له و علیه آنها. هر غریزه‌یی به نوعی اشتیاق به قدرت دارد، هر یک از آنها دیدگاه خود را دارد و می‌خواهد آن را به عنوان ضابطه‌یی بر دیگر غریزه‌ها تحمیل کند[3].» او همچنین می‌گوید «مفهوم ظفرمند "نیرو" که فیزیکدانان ما با آن خدا و جهان را آفریدند، نیاز به کامل شدن دارد: [یعنی] بایداراده‌یی درونی به‌آن داده‌شودکه من آن‌را «میل‌به‌قدرت» توصیف‌می‌کنم[4]. کاپلستون نظریه‌نیچه را دراین‌خصوص به‌زیبایی توضیح‌داده‌است. اومی‌گوید:

> در همه جا و در همه چیز می‌توانیم میل به قدرت را ببینیم که خود را می‌نمایاند. گرچه شاید بتوان گفت که میل به قدرت از نظر نیچه حقیقت درونی عالم است، ولی تنها در جلوه‌هایش وجود دارد. به این ترتیب نظریه میل به قدرت نیچه تعبیری است از عالم، طریقی است در دیدن و توصیفش، نه یک نظریه مابعد طبیعی در مورد حقیقتی که در پس پشت جهان مرئی قرار دارد و فراتر از آن است[5].

---

1. instinct　　2. impulse

۳ـ *Will to Power*، ص 13　　۴ـ همان، ص 110

۵ـ *A History of Philosophy* نوشته Copleston ص 181

اقبال

اقبال به عکس معتقد است که عالم حقیقتی روحانی است. به عقیده وی هر ذره‌یی یک خود است. در *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم من بزرگم را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌یی از نیروی الاهی، هر چه قدر هم در سطح نازلی از مراتب وجود باشد، باز یک "من" به شمار می آید[۱].»

چنین برداشتی از جهان، مفهومی روحانی دارد که اعتقاد به خدا را موجب می‌شود. اقبال در این مورد به قرآن استناد می‌کند:

> در آفرینش آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز، برای صاحبان خرد عبرتهاست؛ کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند، و گویند پرورگارا! این را بیهوده نیافریدی[۲].
>
> (آل عمران ۱۹۰ و قسمتی از ۱۹۱)

اقبال می‌گوید که عالم از ماده‌یی ساکن، چنان که در قرن نوزدهم اعتقاد داشتند، ساخته نشده. از آنجا که او یک وحدت‌گرای روحی[۳] است معتقد است که ماده ساکنی وجود ندارد. اقبال با تأیید فیزیک نسبیت می‌گوید که براساس یافته‌های این فیزیک «ذره‌یی از ماده، دیگر چیزی دایمی به شمار نمی‌آید که حالتهای گوناگون به خود بگیرد، بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم. آن سختی و استحکام قدیم همراه با ویژگیهایی که ماده‌گرایان بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بربسته است.[۴]» و سپس می‌افزاید «نقد بنیادهای علوم ریاضی کاملاً آشکار ساخته است که فرضیهٔ مادیت محض، یعنی جسم سخت و پایداری که در فضایی مطلق قرار گرفته باشد، کارایی ندارد[۵]

۱ـ ص ۱۳۷

۲ـ *بازسازی*، ص ۴۴

3. spiritual monist

۴و۵ ـ *بازسازی*، صص ۸۰ و ۸۱

5. *Faust*

اقبال عالم را حرکتی خلاق و آزاد می‌یابد، از همین رو می‌گوید «حرکت را می‌توانیم از "اشیاء" فک کنیم، ولی نمی‌توانیم از اشیاء بدون حرکت فک حرکت کنیم. اگر برای مثال، فرض کنیم که ذرات مادی، نظیر ذرات لایتجزای مورد نظر دموکریتوس، واقعیت اصیل باشند، حرکت را باید مثل چیزی که با ماهیتشان بیگانه است از خارج وارد آنها کنیم. حال آن که اگر حرکت را به عنوان یک اصل بپذیریم، شاید بشود اجسام ساکن را از آن تفکیک کرد. در حقیقت علم فیزیک [نوین] تمام چیزها را به حرکت تبدیل کرده است. طبیعت ماهوی اتم در دانش نوین، الکتریسیته است و نه چیزی که زیر تأثیر الکتریسیته باشد یا الکتریسیته به آن داده شده باشد[1].» و سپس می‌افزاید «آن چیزهایی را که شیء می‌نامیم رویدادهایی هستند در اتصال با طبیعت که اندیشه مفهوم مکان را در آنها می‌نهد و به این ترتیب آنها را برای مقاصد عملی، به عنوان چیزهای جدا از یکدیگر مورد توجه قرار می‌دهد. جهانی که در چشم ما به صورت مجموعه‌یی از اشیاء هویداست، ماده جامدی نیست که بخشی از خلاء را پر کرده باشد. جهان شیء نیست، بلکه فعل[2] است[3].»

چنان که در فصل بعدی خواهیم گفت، اقبال به عالمی توسعه یابنده معتقد است. به عقیده وی «جهان به گونه‌یی شکل یافته که قابل گسترش است. چنان نیست که بسته، محصولی به پایان رسیده، بی‌تحرک و غیرقابل تغییر باشد. ژرفای وجودش را بکاوید، شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد[4].» او این موضوع را در بیتی به اردو با زیبایی بیان‌داشته‌است:

شاید [کار] این کاینات هنوز ناتمام است

زیرا دمادم صدای کُن فَیکون [به گوش] می آید[5]

۱ـ *بازسازی*، صص ۱۰۵ و ۱۰۶

2. act

۳ـ همان

۴ـ همان، ص ۴۵

۵ـ *بال جبریل*، غزل ۳

۲- تحول

نیچه

الف) تحول واقعی است

چنان‌که پیشتر گفته شد نیچه معتقد به دورجاودان است. نظریه او در مورد تحول، افقی است نه عمودی. او این موضوع را بار دیگر در کتاب *بامداد بتان* بدین گونه خلاصه کرده است «گستردگی نیروی جهانشمول[1] محدود است؛ این [نیرویی] "بی‌پایان" نیست: ما باید مراقب چنین زیاده رویهایی در تصورمان باشیم! در نتیجه تعداد حالات، تغییرات، ترکیبات و تحولات این نیرو، گرچه ممکن است بسیار زیاد و عملاً غیرقابل احتساب باشد، ولی به هر حال نهایتی دارد و نامحدود نیست. منتها زمان که این نیروی جهانشمول در آن فعال است، تغییراتش بی‌نهایت است ــ یعنی، نیرو تا ابد به یک اندازه باقی می‌ماند و برای همیشه فعال است[2]. ــ در این لحظه درست یک [زمان] بی‌نهایت سپری شده، یعنی، هر تحول ممکن باید تاکنون اتفاق افتاده باشد. در نتیجه فرایند کنونی تحول باید تکراری باشد، چنان که فرایند قبل از آن نیز بوده، و به همین سان خواهد بود آن‌که به دنبال می‌آید. چنین‌اند [فرایندهای] رو به جلو و رو به عقب! زیرا کل حالت تمام نیروها مدام باز می‌گردد، هر چیزی در تعدادی زمانهای بی‌پایان وجود داشته است[3].»

ب) میل به قدرت در پشت تحول

دیگر این که از نظر نیچه منشأ تحول میل به قدرت است. میل به قدرت در پشت هر چیزی جای دارد. ویلیام کلی رایت این دیدگاه را به خوبی مورد ارزیابی قرار داده. او می‌گوید، «از نظر نیچه تنازع میان انواع مختلف، و افراد

---

1. universal energy

۲ـ چنان که پیشتر گفته شد دانش نوین ثابت نموده که اندازه نیرو در ماده هم کاهش می‌یابد و هم افزایش.

۳ـ *The Twilight of the Idols* نوشته Nietzsche، ص 237

همان انواع، چنان نیست که داروین می‌اندیشید و آن را صرفاً مبارزه‌یی برای زندگی می‌دانست، و همچنین این امر حاصل باقی ماندن آنهایی نیست که تغییرات اتفاقی‌شان مطابق با محیط روی داده است. نیچه، مکانیسم و ماده‌گرایی را به کلی نفی می‌کند. به عقیده وی میل به قدرت نیروی برانگیزاننده بنیادین در طبیعت است... . میل به قدرت نیرویی فعال است که صورتها را شکل می‌دهد و می‌آفریند؛ و محیط را برای مقاصدش به کار می‌گیرد و از آن بهره می‌برد. تغذیه و تولیدمثل فرایندهایی هستند که میل به قدرت به وسیله آنها خود را حفظ می‌کند و بر موانع غالب می‌آید[۱].»

به این دلیل است که نیچه صراحتاً از داروین انتقاد می‌کند که به نظر وی شرایط خارجی در شکل بخشیدن عضو یا کیفیت خاص سهمی غالب دارند. او می‌گوید «در نزد داروین تأثیر "محیط" نامعقولانه بزرگ شده است. عامل اصلی در فرایند حیات دقیقاً نیروی‌درونی‌عظیمی است که صورتها را شکل می‌دهد و می‌آفریند و از "محیط" صرفاً *استفاده و بهره‌برداری می‌کند*[۲].»

اقبال

ولی دیدگاه اقبال در مورد تحول کاملاً متفاوت است. تصور او در این خصوص نه متوجه پیشرفت افقی است و نه معتقد است که میل به قدرت نیرویی است در پشت فرایند تحول.

از نظر اقبال، تحول عمودی و پیشرونده است و هیچ بازگشتی در آن وجود ندارد. هر چیزی حرکت رو به بالا برای تحقق من [خویش] دارد. در *بازسازی اندیشه* می‌گوید:

> آفرینش با تکرار، که ویژگی عمل مکانیکی است مغایر می‌باشد. از این روست که توضیح فعالیت خلاق و زاینده‌ی حیات با اصطلاحات مکانیکی ناشدنی است[۳].

۱ـ مأخذ پیشین، ص 393
۲ـ *Will to Power*، ص 127
۳ـ *بازسازی*، ص ۱۰۴

او این مفهوم را در *جاویدنامه* از زبان زنده رود که درواقع خود اوست به نحو احسن بیان می‌دارد:

چیست آیین جهان رنگ و بو — جز که آب رفته می‌ناید به جو
زندگانی را سر تکرار نیست — فطرت او خوگر[1] تکرار نیست

زندگی کنونی حاصل تحول گذشته ماست. در *بازسازی اندیشه* می‌گوید «حیات گذرگاهی است که از دالان مرگ می‌گذرد[2].» بنابراین زندگی استمرار دارد. سپس می‌افزاید، «اما نظمی در استمرار این گذرگاه وجود دارد. به رغم تغییرات ظاهراً سریع که در ارزشیابی ما از اشیاء به دست می‌آید، مراحل مختلف آن به طور اساسی با یکدیگر پیوند دارند[3].»

اقبال در بحث از تحول خودی می‌گوید که خودی در فرایند کلی تحول به کمال می‌رسد و از میان من‌های فرعی سربرمی‌آورد. اراده که با تبدیل شدن به خودآگاهی، شکل من‌های فرعی را به خود می‌گیرد، در من‌ها یا شخصیتهای برتر ظاهر می‌شود. اقبال می‌گوید «سر برآوردن چیزی برتر از درون چیزی پست‌تر، واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد. این مهم نیست که منشأ یک شیء از کجاست، اهمیت شیء پدید آینده در ظرفیت، هدایت کنندگی و توانایی نهایی است. حتی اگر مبنای حیات و روح را صرفاً مادی بدانیم باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدید آینده می‌تواند در آنچه که سبب به وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همان طور که طرفداران نظریه تکامل بالنده به ما می‌آموزند، آنچه پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیرقابل پیش بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌یی است که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. درواقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیرسلطه عامل مادی است، ولی

۱ـ خوگر: مخفف خوگیر. در اصطلاح اقبال: مأنوس؛ آشنا.
۲و۳ـ *بازسازی*، ص ۱۱۱

هر چه قدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش به زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا آنجاکه ممکن است به وضعی کاملاً مستقل در آید[۱].»

اقبال مؤید اندیشه خود را در قرآن می‌یابد و با اشاره به آن می‌گوید: «بنابراین به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی متعالی است که در سیر تکاملی‌اش از یک مرحله‌ی وجود به مرحله‌ی دیگر پران می‌شود:

به شفق قسم می‌خورم، به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه زمانی که کامل شود. که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت.

انشقاق: ۱۹-۱۶»[۲]

دیگر این که بنا به گفته اقبال نیروی محرک موجود در پس پشت تحول، میل به قدرت نیست، بلکه عشق است. او درباره عشق می‌گوید:

معرکه کاینات از گرمی عشق پدید آمده!
علم مقام صفات [است] و عشق تماشای ذات!
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات!
علم سؤالی پیدا [ست و] عشق جوابی پنهان![۳]

[عشق از نظر اقبال آمیزه‌یی است از اشراق، محبت، جاودانگی، قدرت، آرزو، تحرک، خلاقیت، طلب، تپیدن و نرسیدن. در غزلی می‌گوید:

عشق است که در جانت صد شعله برانگیزد
از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی

اقبال عشق را عاملی می‌داند که به زندگی معنا و عمق می‌بخشد[۴].]

در اینجا بی‌مناسبت نیست نظر اقبال را در مورد نظریه دور جاودان نیچه

۱ـ این نقل قول در بخش اول کتاب نیز به مناسبت آورده شده برای توضیح بیشتر ر.ک. ص۵۳

۲ـ *بازسازی*، ص ۴۷

۳ـ ضرب *کلیم*، مسمط «علم و عشق»

۴ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک. اقبال با *چهارده روایت*، از این مترجم، انتشارات فردوس، مقاله «عقل و عشق»، و *لعل روان*، از این مترجم، انتشارات اقبال، فهرست لغات، ذیل «عشق».

بار دیگر یادآور شویم. او می‌گوید «به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد و رفتار مراکز نیرو، باتوجه به گذشت این زمان نامحدود، باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه دور[1] مفهوم این تغییر ناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه بر این باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده است باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی برای بازگشت ابر انسان نخواهد بود[2].»

اقبال درواقع به شدت تحت تأثیر نظریه تحول و تکامل مولوی است. او نیز مانند مولوی بر این عقیده است که انسان و عالم کنونی حاصل فرایند تدریجی یا بسیاری از مرگها بوده‌اند. از همین روست که در رموز بی‌خودی می‌گوید:

این کهن پیکر که عالم نام اوست — زامتزاج امهات[3] اندام اوست
صد نیستان کاشت تا یک ناله رُست — صد چمن خون کرد تا یک لاله رُست
نقشها آورد و افکند و شکست — تا به لوح زندگی نقش تو بست
ناله‌ها در کشت جان کاریده است — تا نوای یک اذان بالیده است[4]

او در *بازسازی اندیشه دینی* با توجه به نظریه تکامل مرحله‌ای مولوی می‌گوید، «روش نظریه تکامل در جهان اسلام سبب شد تا تمایل شدیدی در مولوی نسبت به آینده‌ی زیست‌شناسی انسان به وجود آید. هیچ مسلمان با فرهنگی پیدا نمی‌شود که با خواندن چنین اشعاری از وجد به خود نلرزد:

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملایک پرّ و سر

---

1. recurrence

۲ـ تفصیل این نظریه در صفحه ۱۰۴ آمده است.

۳ـ امهات: عناصر چهارگانه

۴ـ میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال) ابیات ۶۵۹ - ۶۵۶

وز ملک هم بایدم جستن زجو   کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم   آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون   گویدم که انّا الیه راجعون
(دفتر سوم: ۳۹۰۲ به بعد)[۱]

توجه اقبال به این نظریه از یک سو بیانگر تمجید وی از دیدگاه مولوی است، و از سوی دیگر پرتو بیشتری بر نظریه تحول‌مرحله‌ای‌مولوی‌می‌افکند.

مولوی نیز عشق را نیرویی می‌داند در پس پشت فرایند تحول:

دور گردونها ز موج عشق دان   گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات   کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی   کز نسیمش حامله شد مریمی
هر یکی بر جا ترنجیدی[۲] چو یخ   کی بدی پران و جویان چون ملخ
(دفتر پنجم، ۳۸۵۵ به بعد)

III. حقیقت غایی

الحاد در برابر یکتاپرستی

نیچه

الف) حقیقت برتری وجود ندارد

نیچه معتقد به واقعیت و حقیقت برتر نیست و چنان که پیشتر گفته شد کاملاً تجربه‌گرای است. او فقط پایبند زمین است. در چنین گفت زردشت می‌گوید، «برادرانم! از شما تقاضا می‌کنم نسبت به زمین وفادار باشید و کسانی را که از امیدهای فرازمینی با شما سخن می‌کنند باور ندارید! آنان، دانسته یا ندانسته، زهر بارند[۳].» و در جای دیگر می‌گوید «کسانی را دوست می‌دارم که برای فنا و قربانی شدن، ابتدا به دنبال دلیلی در آن سوی ستارگان

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۹۱
۲ـ ترنجیدن: سخت در هم شدن
۳ـ *Thus Spake Zarathustra*، صص 6-7

نیستند، بلکه خود را برای زمین قربانی می‌سازند، همان زمین ابرانسانی که پس از آن خواهد آمد[۱].»

این سخن درستی است که به قول نیچه «انسان راکسانی مسموم می‌سازند که تعلیم می‌دهند رستگاری نه در این جهان، بلکه در دنیای دیگر یافت می‌شود[۲].»

ب) نه دین و نه خدا!

بنابراین جای عجبی نیست اگر نیچه دین و بالمآل خدا را قبول نداشته باشد. این سخن درستی است که «او شخصاً همه ادیان را نفی می‌کرد، فراطبیعت گرایی[۳] را مخالف عقل می‌دانست، و ریشه‌های آخرت اندیشی را در آزردگی از این جهان می‌جست...[۴]»

از نظر وی «همه خدایان مرده‌اند: اکنون در آرزوی زندگی ابر انسان می‌باشیم. ـ بهتر است خواست نهایی ما در ظهرعظیم همین باشد! ـ چنین گفت زردشت[۵].»

نیچه از زبان زردشت می‌گوید، «زیرا دیرزمانی است که عصر خدایان کهن به سر آمده، و هر آینه، این سرانجامی نیک و سرورانگیز بود مرخدایان را :

آنان در سایه روشن پگاهی جان نکندند، ـ هرچند چنین دروغی هم گفته شده. بلکه آنان روزی از فرط خنده مردند:

این امر زمانی رخ داد که خدایی کفرآمیزترین سخن را اظهار کرد، این سخن راکه "خدا یکی است! شما را خدای دیگری مقدم بر من نیست."

و بدین سان خدایی پیر، ریشو، عبوس و حسود خود را فراموش کرد: ـ

۱ـ همان، ص 9

۲ـ *The Masterpieces of World Philosophy* نوشته N.Magill ص 686

3. supernaturalism

۴ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 512

۵ـ *Thus Spake Zarathustra* نوشته Nietzche، ص 83

سپس همه خدایان خندیدند و بر عرش خود به لرزه افتاده، شگفت زده فریاد برداشتند که "آیا الوهیت واقعی این نیست که خدایان متعدد وجود دارند و نه خدای واحد؟" بگذار، آن که گوش دارد بشنود[۱].»

ج) ابر انسان به جای خدا

ابر انسان در فلسفه نیچه جای خدا را می‌گیرد. او می‌گوید «همه خدایان مرده‌اند؛ اکنون در آرزوی زندگی ابر انسان می‌باشیم.»
باید توجه داشت که بنا به گفته نیچه اعتقاد به خدا برای پیشرفت زندگی بشر به شدت زیانبخش است. درواقع، به نظر وی، دین نشانه انحطاط است.

اقبال

دین از دیدگاه اقبال «نوع بالقوه‌ی خودآگاهی» است که «در کنار خودآگاهی عادی ما قرار دارد.» به نظر وی «این نوع خودآگاهی‌ها امکاناتی برای تجربه‌یی که حیات آفرین است و تحصیل معرفت می‌کند» به وجود می‌آورند[۲]. به علاوه می‌گوید «دین متعالی، که فقط در پی زندگی متعالی باشد، اصولاً بر بنیاد تجربه است و بسیار پیشتر از آن که علم چنین چیزی را دریابد، ضرورت تجربه را به عنوان شالوده‌ی حیات مورد توجه قرار داده بود. دین، تلاش و کوششی است اصیل در پالودن خودآگاهی بشر، از این روست که در این مورد هم چون طبیعت گرایی با دیدی نقادانه به سطح تجربه‌ی خود توجه دارد[۳].»

بنابراین معلوم می‌شود که وقتی اقبال از دین سخن می‌گوید مقصودش دین متعالی است «که فقط در پی زندگی متعالی است». چنین دینی اصولاً روشی برای زندگی واقعی است. «مهمتر از آن این که، استعداد تمرکز نیروهای من را دارد و در نتیجه می‌تواند شخصیت تازه‌یی به دارنده خود اعطا

۱ـ *Thus Spake Zarathustra*، ص 202

۲ـ بازسازی، ص ۲۸۹

۳ـ همان، ص ۲۸۴

کند[۱].» از نظر اقبال «زندگی دینی، زمانی که من را به عنوان یک فرد کشف می‌کند، به اوج خود می‌رسد و این، ژرفتر از خودی معمولی اوست که با تصور قابل توصیف می‌باشد. وقتی من با برترین حقیقت ارتباط می‌یابد، به بی‌همانند بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را به آن مرتبه کشف می‌کند. اگر بخواهیم در معنای این سخن دقیق شویم باید بگوییم تجربه‌یی که به این اکتشاف و دریافت می‌انجامد از امور عقلی نیست که به تصور درآید، بلکه امری حیاتی و حالتی است منتج از یک تبدیل و تغییر درونی مبتنی بر زیست‌شناسی، که اسیر بند مقولات منطق نمی‌شود، بلکه در فعل و عملی تجسم می‌یابد که سازنده و حرکت دهنده‌ی جهان است و تنها در این صورت است که محتوای این تجربه‌ی عاری از زمان[۲] می‌تواند خود را وارد جریان زمان سازد و به‌گونه‌یی چشمگیر در برابر دیدگان تاریخ تجلی یابد[۳].» دین به آدمی بینشی وسیع می‌دهد نه محدود، زیرا «نه مقوله‌یی جزیی است، نه اندیشه‌یی مجرد، نه احساس محض، و نه عمل صرف. دین مبین همه هستی انسان است[۴].»

اقبال به شدت معتقد به صحت تجربه‌ی دینی است. به نظر وی «از آنجا که دین عملی است خردمندانه که هدفش کسب اصل نهایی ارزش است، بنابراین نیروهای سازنده‌ی شخصیت فرد را تکامل می‌بخشد و این واقعیتی غیرقابل انکار می‌باشد. تمامی متون دینی جهان، شامل بهترین تجربه‌های شخصی خبرگان دین، گرچه ممکن است به نظر آید که از لحاظ روانشناسی به صورت اندیشه‌های کهنه بیان شده باشد، ولی برای این مورد خاص دلیل معتبری است. این تجربه‌ها، مثل تجارب معمولی ما، کاملاً عادی و طبیعی

۱ـ بازسازی، ص ۲۹۵

2. timeless

۳ـ بازسازی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸

۴ـ همان، ص ۳۳

می‌باشند، زیرا برای کسی که آنها را به کار می‌بندد، ارزش ادراکی [1] به بار می‌آورند [2].»

اقبال، خدا را واقعیتی ملموس می‌داند. از همین رو می‌گوید «شناخت خداوند فرقی با شناخت دیگر مدرکات ندارد. خدا وجودی با ماهیت ریاضی یا دستگاهی با مفاهیم به هم پیوسته نیست که ارتباطی باتجربه‌نداشته‌باشد [3].»

به نظر وی خدا من غایی [4] است و «چنانچه تجربه را مورد نقادی قرار دهیم آشکار می‌شود که واقعیت و حقیقت نهایی باید دارای زندگی مبتنی بر خرد باشد که باتوجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست؛ مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطهٔ مرکزی است که همه رشته‌ها به آن مربوط می‌شود. به‌سبب این ویژگی حیات است که حیات نهایی را فقط می‌توان به صورت یک من تصور کرد [5].» همچنین او، خدا را خدایی شخصی [6] می‌داند که به نیایشها و دعاهایمان پاسخ می‌گوید. اقبال در تایید سخن خود به قرآن استناد می‌کند:

> و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، نزدیک هستم، و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم... [7]

به عقیده اقبال، خدا سرچشمه من بشری است. او می‌گوید من بشری از من غایی نشأت می‌گیرد و مقصود نهایی انسان است. اقبال نقش خدا را برای یافتن زندگی متعالی بسیار مهم می‌بیند. خدا، خود دیگر بی‌مانندی [8] است با صفاتی که جذب آنها موجب انسجام شخصیت می‌شود. در *بازسازی اندیشه*

---

1. cognitive

۲ـ *بازسازی*، ص ۲۹۴ ۳ـ *همان*، ص ۵۷

4. Ultimate Ego

۵ـ *بازسازی*، ص ۱۴۷

6. Personal God

۷ـ بقره، قسمتی از آیه ۶۰، نقل از *بازسازی اندیشه*، ص ۵۹

8. Unique Other Self

می‌گوید «وقتی من [دانی] با برترین حقیقت ارتباط می‌یابد به منحصر به فرد بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را به آن مرتبه کشف می‌کند[۱].» کسی که صفات خدا را جذب می‌کند و به وی عشق می‌ورزد، شخصیت خویش را کمال می‌بخشد. او می‌گوید، «پیامبر گفت "تَخَلَّقوا بِاخلاقِ اللّه" یعنی صفات خدا را در خود به وجود آورید.،... انسان از لحاظ جسمانی و نیز روحانی مرکز یک خود بی‌نیاز[۲] است، ولی با این حال فردی کامل است. هر چه از خدا بیشتر فاصله بگیرد کمتر به فردیت[۳] خویش نایل می‌شود. کسی که از همه به خدا نزدیکتر می‌شود کاملترین شخص است[۴].»

لوس‌کلود مایتر با مقایسه دیدگاههای نیچه و اقبال به درستی اظهار می‌دارد که «از نظر نیچه "میل به قدرت" عاملی است برای ایجاد حرکت در کل آفرینش. از این دیدگاه است که باید دین، اخلاق، هنر و علم را تعریف کرد. حال آن که اقبال این مفاهیم را از منظر شخصیتی توضیح می‌دهد که برای او محور حقیقت مطلق است[5].» کلود مایتر همچنین می‌گوید «نیچه ملحد است حال آن که اقبال معتقد به خداست، این یک می‌خواهد ملکوت خدا را بر زمین برقرار سازد، در حالی که آن یک اعلام می‌دارد خدا مرده است. بنا به گفته اقبال، وحی الاهی[۶] برترین پاداش انسان است، ولی از نظر نیچه دین چیزی جز مخدری قوی نیست که توده‌ها را خواب می‌کند[۷].»

دیدگاههای نیچه عاری از اخلاق و دین است و اقبال از این حیث او را مورد

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۸۷

2. self - contained

۳ـ individuality ، ر.ک پاورقی، ص۱۲۵

۴ـ از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص xviii-xix، به نقل از اقبال.

۵ـ *Introduction to the Thought of Iqbal* نوشته M.A.M.Dar ترجمه Luce Claude Maitre ، ص 34

6. Divine revelation

۷ـ *مأخذ پیشین*، ص 33

انتقاد قرار می‌دهد. او در *بال جبریل* با تأسف درباره‌اش می‌گوید:

اگـر آن مـجذوب فـرنگی امـروز زنـده بـود
اقبال به او می‌آموخت که مقام کبریا چیست

[اقبال در توضیح این بیت می‌گوید «منظور از مجذوب فرنگی، فیلسوف معروف آلمانی است که در ارزیابی صحیح سیر و سلوک معنوی خویش ناکام ماند و اندیشهٔ فلسفی‌اش او را به طریقی نادرست کشاند.»] و باز درباره‌اش اظهار می‌دارد «نیچه ناکام ماند، این ناکامی اساساً سر در افکـار پیشگامان عقلی او نظیر شوپنهاور، داروین و لانگ دارد که حجابی در برابر دیدش، برای کشف اهمیت واقعی رؤیایش شـدند. نـیچه بـه جـای آن کـه بـه جـستجوی قاعده‌یی روحانی بپردازد تا زمینه‌یی الاهی را حتی در افراد عامی بپروراند و از این طریق آینده‌یی نامتناهی را در برابـرشان بگشـاید، بـه جـانبی کشـانده می‌شود که برای تحقق رؤیایش در تفکراتی همچون رادیکالیسم اشرافی[1] به تفحص می‌پردازد. همان طور که در جای دیگری راجع به وی گفته‌ام:

آنـچه او جـوید مـقام کـبریاست   این‌مقام‌ازعقل‌وحکمت‌ماوراءاست
خــواست‌تــاازآب‌وگــل‌آیدبرون   خــوشه‌یی کــزکشت‌دل‌آیدبرون

از این رو، نابغه‌یی که رؤیایش با نیروهای درونی تعیین می‌شد، کارش به شکست انجامید، و به‌سبب آن کـه دلیـل راهـی در زنـدگی مـعنوی خـویش نداشت، اهتمامش بی‌ثمر ماند. این که سرنوشت را به استهزاء می‌گرفت بدان سبب بود که این مرد، که به نظر دوستانش "گویی از سرزمینی آمده بود که کسی در آنجا زندگی نمی‌کرد" کاملاً از بد فرجامی معنوی خـویش آگـاهی داشت. می‌گوید: "به تنهایی با مشکلی بزرگ مقابله می‌کنم: گویی در جنگلی که عـمری دراز بـر آن گـذشته، گـم شـده‌ام. بـه کـمک نـیاز دارم. مـریدانـی

---

1. aristocratic radicalism

می‌خواهم: مرادی می‌طلبم. چه شیرین است گوش به فرمان داشتن" و باز می‌گوید "چرا از میان زندگان کسی را نمی‌یابم که بتواند برتر از من ببیند و مرا در فرودست درنگرد؟ سبب چیست؟ آیا چندان که باید به جستجو نپرداخته‌ام؟ اشتیاقی عظیم در یافتن چنین کسی دارم"[۱].» بنابراین از نظر اقبال فقدان بینش روحانی نیچه سبب شد تا به ناکامی مطلق درافتد. از این روست که در *جاویدنامه* درباره‌اش می‌گوید:

او به لا درماند و تا الا نرفت — از مقام عبدهٔ بیگانه رفت[۲]
با تجلی همکنار و بی‌خبر — دورتر چون میوه از بیخ شجر
چشم او جز رؤیت آدم نخواست — نعره بی‌باکانه زد: آدم کجاست؟
ورنه او از خاکیان بیزار بود — هم چو موسی طالب دیدار بود
کاش بودی در زمان احمدی — تا رسیدی بر سرور سرمدی[۳]

(ابیات: ۱۳۷۲-۱۳۶۷)

همانندی و دیدگاه واقعی

چنان که پیشتر گفته شد میان افکار نیچه و اقبال تفاوت عظیمی است. ولی همانندیهایی سطحی نیز در آراء آنان وجود دارد که موجب شده تا برخی از اهل فضل به این گمان غلط درافتند که اقبال آنها را به پیروی از نیچه اظهار

۱ـ *بازسازی*، ص ۳۰۳ و ۳۰۴

۲ـ به عقیده اقبال تا آنجا که نیچه لا اله می‌گفت و نفی ما سوی می‌کرد، در طریق درستی بود، ولی برای تحکیم کامل خودی ناکام ماند زیرا نتوانست از مرحله «لا» یا «لااله» به «الا» یعنی «الا الله» برسد. از همین رو، با تأسف درباره‌اش می‌گوید:

عاشقی در آه خود گمگشته یی — سالکی در راه خود گمگشته یی
مستی او هرزجاجی را شکست — از خدا ببرید و هم از خود گسست

۳ـ مقصود اقبال در این بیت این است که اگر نیچه مراد و راهبر روشن ضمیری همچون شیخ احمد سَرهَندی (ر.ک. نمایه نامها) می‌داشت که از تجارب و مراحل سیر الی الله آگاه باشد، به دیدار حق نایلش می‌ساخت. ولی متأسفانه چون راهنما و دلیل راهی نداشت در گرداب تعقلات خویش گم شد و به جای آن که سالک الی الله شود، مجذوب شد.

داشته است[۱]. این مشابهات همراه‌بادیدگاههای‌واقعی‌هریک‌درزیرآمده‌است.

الف) نفی نژادگرایی و ملی گرایی

نیچه اعتقادی به نژادگرایی و ملی‌گرایی ندارد، زیرا آنها را عاملی برای دشمنی میان ملتها می‌داند. او قهرمانانی نظیر ناپلئون و سزار بورژیا[۲] را که غیرآلمانی بودند می‌ستاید، و ازدواج میان نژادها و ملتهای مختلف اروپا را توصیه می‌کند. نیچه طالب "اروپای واحد" بود. او می‌گوید «به علت بیگانگی بیمارگونه‌یی که جنون ملیت میان ملتهای اروپایی رواج داده و هنوز هم می‌دهد، و همچنین به سبب وجود سیاستمداران کوته نظر و چاپلوس که اکنون به مدد این جنون صاحب قدرت‌اند و هیچ هم با خود نمی‌اندیشند که این سیاست تفرقه اندازی که آنان دنبال می‌کنند تا کی می‌تواند تنها به صورت سیاست گسستگی دوام آورد ـ و به سبب همه اینها و بسیاری علتهای دیگر که اکنون نمی‌توان مطرح کرد، مسلم‌ترین نشانه‌ها، یعنی **اروپای خواهان وحدت** را نادیده می‌گیرند یا آن را به میل خود تفسیر ناصواب می‌کنند[۳].» قهرمانانش «از اوج تا ژرفای نیازهایشان شبیه هم هستند، اساساً به هم مانندەاند؛ این

۱ـ یکی از این کسان منتقد انگلیسی دیکینسون Dickinson است که به عقیده وی آراء اقبال درخصوص انسان کامل و تعالی حیات، برگرفته از افکار نیچه و برگسون است. اقبال جواب دیکینسون را در نامه‌یی مفصل به تاریخ ژانویه ۱۹۲۱ برای دکتر نیکلسون می‌نویسد و از جمله یادآور می‌شود که «دیکینسون نظرات مرا در مورد انسان کامل درست نفهمیده است... من تقریباً بیست سال پیش از این درباره انسان کامل عارفان شروع به نوشتن کردم. در آن ایام نه از عقاید نیچه خبر داشتم و نه حتی کتابهای او را دیده بودم... به نظر دیکینسون، من نیروی مادی را منتهای آرزو قرار داده‌ام... او در این مورد اشتباه کرده است. من به نیروی روحانی معتقدم و به نیروی مادی اصلاً اعتقادی ندارم.» برای اطلاع بیشتر ر.ک. *جاویدان اقبال*، ج ۲، ص ۳۳۳، ترجمه شادروان شهیندخت کامران مقدم.

۲ـ Ceasar Borgia (۱۵۰۷-۱۴۷۵) پسر پاپ الکساندر ششم. بورژیا خانواده‌یی ایتالیایی ولی اصلاً اسپانیایی بودند. یکی از اینان دوک والانتینوا بوده با سیاستی ماهرانه، ولی شقی و محیل و جانی که در ۱۵۰۷ فوت نمود و ماکیاولی او را در کتاب *شاهزاده* سرمشق قرار داده.

۳ـ *Beyond Good and Evil* نوشته Nietzche، ص 218-217

اروپاست، اروپای واحد، که روحش نیازمندانه و از سر شوق، به خارج و به بالا، به سوی هنرهای متنوع و فرحبخش شان پیش می‌رود ـ به کجا؟ به روشنایی تازه؟ به جانب خورشیدی تازه؟[۱]»

ولی اسلام نژادگرایی را قرنها پیش از نیچه محکوم کرد. حتی می‌توان گفت که مقابله اسلام با نژادگرایی به مراتب گسترده‌تر از تصورات نیچه در این خصوص است. اسلام معتقد به برابری و یگانگی نوع بشر است. قرآن خطاب به آدمیان می‌گوید:

شما را از یک فرد آفرید.

(زُمر: ۶)

و آن خدا، پروردگار مشرق و مغرب است.

(مُزَمِّل:۹)

بنابراین، اسلام تمامی بتهای ملی‌گرایی و نژادگرایی را درهم می‌شکند. در اسلام برقراری ملکوت خدا بر زمین یعنی وحدت نوع بشر بر بنیاد ایمان و ارزشهای بشری، نه براساس نژاد و ملت. از این روست که اسلام به معنای ملت است[۲]، یعنی جامعه مسلمانان. اسلام، جامعه اسلامی را از آن رو ملت می‌داند که تمامی اعضای آن صرفنظر از مرزهای جغرافیایی، رنگ و فرهنگ، همانند هم معتقد به توحید، نبوت محمد(ص) و دیگر اصول آن می‌باشند. اقبال، عقایدش رادر مورد ملیت در مثنوی زیبای رموز بی‌خودی کاملاً شرح داده است:

جوهر ما با مقامی بسته نیست　　باده تندش به جامی بسته نیست
هندی و چینی، سفال جام ماست　　رومی و شامی، گل اندام ماست

۱ـ مأخذ پیشین

۲ـ ملت به معنای دین و مذهب است، چنان که در ترکیب «هفتاد و دو ملت» و «ملت ابراهیم». برای مطالعه بیشتر در این مورد ر.ک: تصحیف غربزدگی، نوشته م.ب.ماکان. فصل «اقبال و مفهوم وطنخواهی»

قلب ما از هند و روم و شام نیست   مرز و بوم او بجز اسلام نیست[۱]
می‌نگنجد مسلم اندر مرز و بوم   در دل او یاوه گردد شام و روم
دل به دست آور که در پهنای دل   می‌شود گم این سرای آب و گل
(ابیات: ۳۴۴-۳۴۲ و ۳۵۹-۳۵۸)

دکتر نیکلسون این موضوع را با ذکر حدیثی به درستی شرح می‌دهد: «المومنونَ کَنَفسٍ واحده.» به عقیده اقبال نژادگرایی اندیشه‌یی غیراسلامی است. او در پاسخ به نامه دیکینسون در باب جامعه اسلامی می‌گوید «این جامعه تاکنون ثابت کرده که در مخالفت با نژادگرایی که احتمالاً سخت‌ترین مانع در طریق آرمانهای انسانی است بیشتر موفق بوده... . قرآن به منظور ایجاد وحدتی فراگیر در میان نوع بشر اختلافات اندکشان را نادیده می‌گیرد و می‌گوید "بیایید در آنچه که برای همه ما مشترک است متحد شویم"[۲].» به علاوه از نظر اقبال نظام اجتماعی اسلام تأکید بسیار بر مساوات دارد و اختلاف طبقاتی، رده[۳] و نژاد را نفی می‌کند[۴].

ب) انتقاد از مسیحیت

نیچه مسیحیت را مورد سرزنش قرار می‌دهد که تن آدمی، غرایز، امیال، شهوت و ارزشهای زیبایی شناختی را خوار می‌شمارد. کاپلستون با نشان دادن علت خصومت نیچه با مسیحیت می‌گوید که این امر «عمدتاً ناشی از دیدگاهش نسبت به تأثیری است که می‌پندارد بر انسان می‌گذارد و او را ضعیف، فرمانبردار، قانع و متواضع می‌سازد، یا وجدان معذبی به وی می‌دهد که نمی‌تواند به اختیار خود پرورش یابد. مسیحیت یا مانع رشد افراد

۱ـ این بیت را قیاس کنید با بیت زیر از سعدی:
این وطن، مصر و عراق و شام نیست   این وطن شهری است کورا نام نیست
۲ـ *The Poet of the East*، نوشته Anwar Beg، ص 316 و 317
3. rank
۴ـ مأخذ پیشین، ص 118

برتر می‌شود و یا آنها را تباه می‌سازد، چنان که در مورد پاسکال چنین شد[۱].»

مسیحیت امیدوار است که ضعفا و فرمانبرداران سرانجام بر خواجگان حکم خواهند راند. به گفته رایت «انگیزه پنهان مسیحیت مبتنی است بر این امید که بردگان از خواجگانشان انتقام بگیرند و درنهایت بر آنان غلبه یابند؛ این وعده‌یی است که در کتاب *مکاشفه* انجیل، نوشته یوحنای حواری، به مسیحیان داده شده: او در جهان دیگر بر خواجگانش پیروز خواهد شد، و در لذت شادمانیهای بهشت در حالی که آنها را در عذابهای ابدی دوزخ گرفتار می‌بیند، به وجد خواهد آمد[۲].»

بیزاری نیچه از تقدس کاملاً معروف است. بنا به گفته وی تقدس امری بی‌اساس و عاری از سرزندگی است. ویلیام جیمز در کتاب *انواع تجربه دینی* درست می‌گوید که «از نظر نیچه آدم مقدس معرف چیزی جز پنهانکاری و برده صفتی نیست. او عالمی است نامعتبر، به *تمام معنا* منحط و عاری از سرزندگی لازم، که نفوذ و اقتدارش نوع بشر را به خطر می‌اندازد[۳].»

ولی تمامی اتهاماتی که نیچه به مسیحیت وارد می‌سازد، پیشتر به وسیله اسلام مطرح شده بود. برای مثال اسلام نیز جدایی امور روحانی و مادی، آرمانی و واقعی، قبول رهبانیت و دوری گزیدن از جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. به عقیده اقبال قضایایی از این دست مخالف تعالیم اسلام است. در کتاب *بازسازی اندیشه* می‌گوید «موضوع اساسی در مسیحیت، یافتن خشنودی نفسانی برای حیات معنوی است که مطابق با بینش بنیانگذار آن می‌تواند اعتلاء یابد، البته نه با تأثیر نیروهای صوری و دنیوی بر نفس انسان،

۱ـ *History of Philosophy*، نوشته Copelston، ج 7، ص 179

۲ـ *The History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 396

۳ـ *The Varieties of Religious Experience* نوشته William James، ص 364

بلکه با الهام از جهان نویی که در روحش هست[۱].» اسلام موافق جایگاه مهم حیات روحانی است و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. ولی در عین حال اهمیت "واقعیت" دنیای ماده را هم از نظر دور نمی‌دارد. بنابراین اقبال می‌گوید «آن طمأنینه و آرامش روحی که مسیحیت در طلب آن است با نادیده انگاشتن نیروهای خارجی که اشراق روحی، قبلاً در آنها رسوخ داده شده، حاصل نمی‌شود، مگر با سازگاری خاص رابطه‌ی انسان با این نیروها و با تأمل در تجلی‌یی که از دنیای درون خود دریافت می‌کند. این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت روح می‌بخشد و آن را تقویت می‌کند. ما تنها از همین طریق می‌توانیم معنویت را کشف و اثبات کنیم. از نظر اسلام معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آن که کاملاً از آنها منقطع شود، در این صورت بنیانهای اساسی زندگی با تقابلها و تضادهای محنت آور به ویرانی کشیده خواهند شد[۲].» موضع اسلام علیه رهبانیت کاملاً شناخته شده است: لأرهبانية في الاسلام[۳].

ج) موارد دیگر

بی‌گمان در قطعاتی از آثار نیچه به تعالی طلبی[۴] اشاره شده، و برخی از محققان هم نظیر کافمن[5] به آنها استناد کرده‌اند. این امر مبین آن است که نیچه نیز بر مهار نفس تأکید دارد. ولی حتی اگر نیچه معتقد به نقش تعالی‌طلبی

۱ـ *بازسازی*، ص ۴۳ ۲ـ *مأخذ پیشین*

۳ـ حدیث نبوی

۴ـ sublimation این اصطلاح را به «والایش» و «تلطیف» نیز ترجمه کرده‌اند که در روانشناسی فروید عبارت است از تلطیف یا والایش یک انگیزه دانی مانند احساس شهوانی به انگیزه‌یی عالی نظیر آفرینش هنری.

5. Kaufman

باشد، آیا بدان معناست که اقبال این را از او تقلید کرده است؟ به نظر ما قطعاً چنین نیست[۱]. بنابراین بی آن که خود را درگیر این مناقشه کنیم که آیا اظهارنظر تساهل‌آمیز کافمن در مورد نیچه درست بوده یا نه، دیدگاه خود را به صراحت بیان می‌داریم تا حقیقت چنان که هست عیان شود، و آن این است که: اقبال به هیچ وجه دنباله‌رو نیچه نبوده است. اندیشه تعالی گرایی برای اقبال چیزی جدید نیست. اسلام حامی بزرگ تعالی‌طلبی است. پیشتر گفتیم که اسلام به شدت تأکید بر امتزاج جلال (شکوه الاهی) و جمال (حسن الاهی) دارد. اقبال در بحث از مهار نفس به پنج اصل اسلامی، یعنی به توحید، نماز، روزه، حج و صدقه اشاره می‌کند و آنها را برترین منشأهای کف نفس می‌داند. او در مثنوی *اسرار خودی* شرح می‌دهد که چگونه وقتی کسی از عبودیت خدایان دروغین دست می‌کشد، از همه چیز چشم می‌پوشد و بندگی خدای یکتا را می‌پذیرد، می‌تواند بر گرسنگی و تشنگی فایق آید، کشورش را ترک گوید، و با مشکلات رویارو شود تا به زیارت کعبه نایل آید و خود را از دام ثروت و آز برهاند.

[از آنجا که اقبال در *جاویدنامه* نیچه را "حکیم"، "حلاج"، "مجذوب" و "فرزانه" نامیده و او را مورد تحسین قرار داده و به نیکی یاد کرده، برخی از محققان به غلط پنداشته‌اند که اقبال دنباله‌رو اوست و این را دلیلی گرفته‌اند بر دعوی خویش. اقبال در منظومه یاد شده که اثری است به سبک *ارداویرافنامه*، *الغفران*، *سیرالعباد* و *کمدی الاهی* در بخشی تحت عنوان "آن سوی افلاک" ابتدا از "مقام حکیم آلمانی نیچه" سخن می‌گوید:

۱ـ مترجم سه بیت زیر را از مثنوی مناسب سیاق این گفتار یافته است:

از مقلد تا محقق فرقهاست — کاین چو داوود است و آن دیگر صداست

منبع گفتار این، سوزی بود — وان مقلد کهنه آموزی بود

کافر و مؤمن خدا گویند لیک — در میان هردو فرقی هست نیک

(دفتر دوم ۴۹۳، ۴۹۴ و ۴۹۷)

بـــر ثـــغور[۱] ایـــن جـــهان چـــون و چـــند
بـــــود مـــــردی بـــا صـــدای دردمـــند
دیـــــده‌ی او از عـــــقابان تـــــیزتر
طـــــلعت او شـــــاهد[۲] ســـوز جگـــر[۳]
دمـــــبدم ســـــوز درون او فـــــزود
بـــر لبش بـــیتی کـــه صـد بـارش سـرود
«نه‌جبریلی،نه‌فردوسی،نه‌حوری،نی‌خداوندی
کـــف‌خاکـــی‌که‌می‌سوزدزجـــان‌آرزومندی»[۴]

(ابیات: ۱۳۴۹-۱۳۴۶)

سپس اقبال با مراد خود مولوی که در ایـن مـعراج نـامه دلیـل راه اوست گفتگویی دارد درباره نیچه:

من به رومی گفتم این فرزانه کیست — گفت این فرزانـه‌ی آلـمانوی است
در میان این دو عـالم جـای اوست — نـغمه دیـرینه[۵] انـدر نـای اوست
بـاز ایـن حـلاج بـی دارو رسـن — نـوع دیگـر گـفته آن حـرف کـهن
حرف او بی‌باک و افکارش عـظیم — غـربیان از تـیغ گـفتارش دو نـیم
همنشین[۶] بـر جـذبه‌ی او پـی نبرد — بنده‌ی مجذوب را مجنون شمرد[۷]]

۱ـ ثغور: سرحدات — ۲ـ شاهد: نشاندهنده
۳ـ جگر: ضمیر
۴ـ مفهوم بیت: انسانی هستم آرزومند ولی سوز درونم نه برای جبرئیل است، نه بهشت، نه حوری و نه خدا.
۵ـ نغمه دیرینه: کنایه از اناالحق که به عقیده اقبال نیچه آن را به نوعی دیگر بیان داشت.
۶ـ همنشین: معاصران؛ مردم زمانه
۷ـ برای شرح *جاویدنامه*، ر.ک: در *شبستان ابد*، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات اقبال

ستایش اقبال از نیچه، موضوعی است که فهم آن دشوار نیست. ولی خود وی نیز آن را در کتاب *بازسازی اندیشه* توضیح می‌دهد «نیچه که زندگی و نحوه فعالیتش در اروپای جدید، دست کم برای ما شرقیان مسأله‌ی بسیار جالب توجهی در روانشناسی دینی محسوب می‌شود، دارای چنین ترکیبی در نهاد خود بود. شیوه‌ی تفکر او را در تاریخ تصوف شرق هم می‌توان یافت. انکار نمی‌توان کرد که واقعاً رویای "امری" الاهی بدو رسیده باشد. این که رؤیای او را "امری" می‌نامم از آن روست که ظاهراً نوعی روحیه پیامبرانه به او بخشیده بود و قصدش آن بود تا با شیوه‌یی خاص، این رؤیاها را به نیروهای ابدی حیات بدل سازد[1].»

ولی این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که اقبال درباره نیچه می‌گوید «شیوه تفکر او را در تاریخ تفکر شرق هم می‌توان یافت[2].» و این که «نیچه به نظر اقبال در طریق بی‌اعتقادی خاص خود به همان دیدگاه اسلام رسید[3].»

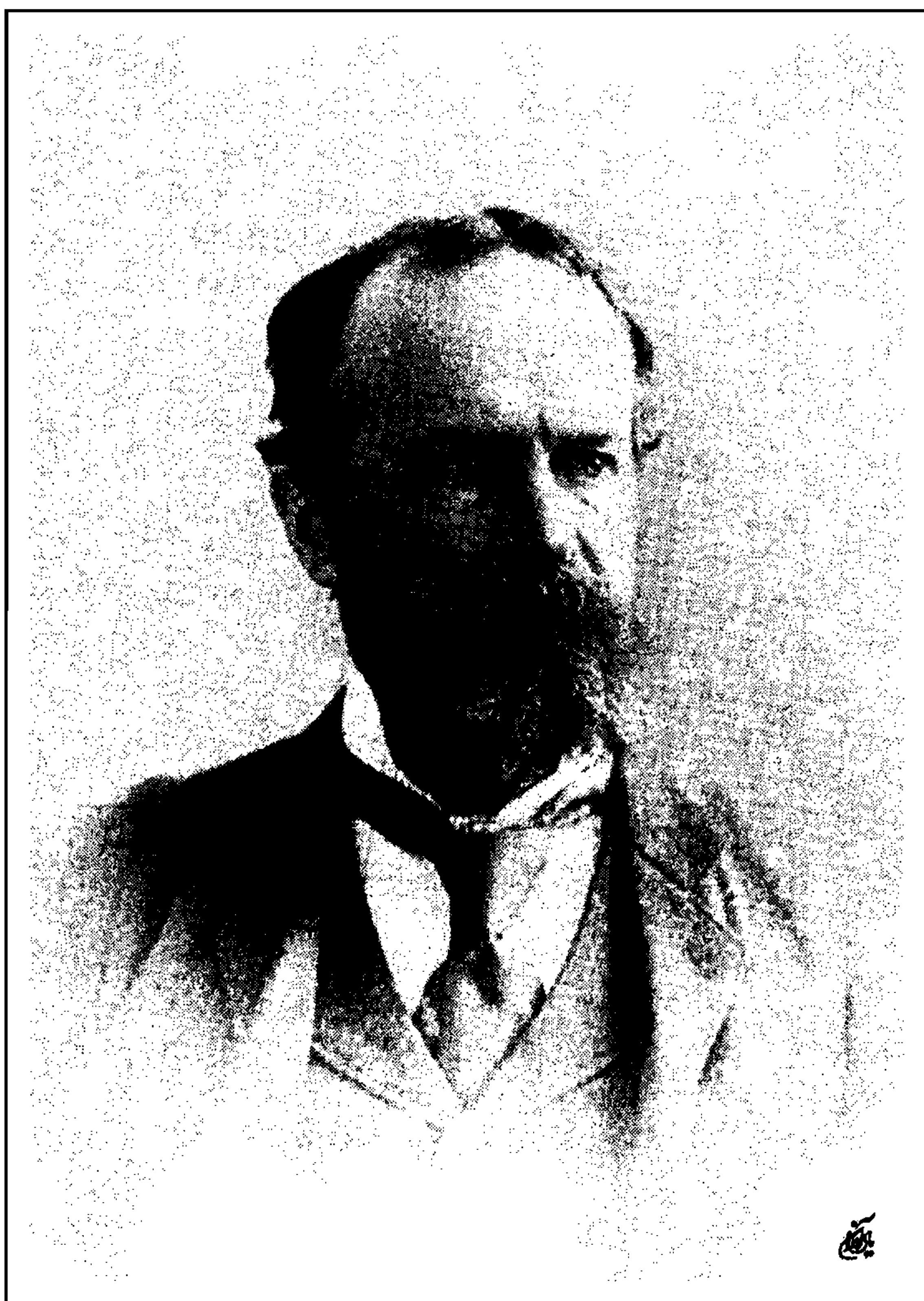
۱ـ *بازسازی*، ص ۳۰۳ ۲ـ همان

۳ـ *Iqbal as a Thinker*، مقاله خلیفه عبدالحکیم، ص۱۷۷. یادآور این بیت از حدیقه سنایی:

کفر و دین است در رهش پویان وحدهُ لا شریک له گویان

فصل چهارم

ویلیام جیمز و اقبال



ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)

I. خود بشری

۱ - طبیعت خود

تفاوت

ویلیام جیمز

الف: خودمحض[۱]

ویلیام جیمز خود را به عنوان جوهر[۲] یا کائن[۳] قبول ندارد و به خلاف فلسفه کانت آن را امری متعالی[۴] [و فوق طبیعی] نمی‌داند. همچنین روانشناسی ذرّه‌یی قدیم مکتب انگلیس را نمی‌پذیرد که فکر را «یک رشته ایده‌های منفصل و به خودی خود مرتبط» می‌دانسته است. برای مثال جان لاک و برکلی می‌اندیشند که «مدرَکات عبارتند از مقادیری احساسات یا تأثیرات متمایز و مجزا». از نظر هیوم «ذهن هر ارتباط واقعی میان موجودات متمایز را پیوسته درک می‌کند[۵].»

---

1. pure self

2. substance

۳ـ entity موجود

4. transcendental

۵ـ *Introduction to Modern Philosophy* نوشته C.E. Joad، ص 68

جیمز نظریه‌یی در مورد خود دارد که آن را "من محض[۱]" می‌نامد[۲]. این نظریه عاری از محدودیتهای فوق است. «از نظر جیمز، فعالیتِ به اصطلاح خود روحانی[۳] نباید به واقع روحانی قلمداد شود، بلکه فرایند نوعی جسم کدر است که به طور کلی در سر متمرکز شده. به عقیده وی حرکتهای دِماغی حاصل دقت، پذیرش، نفی و تلاش است[۴].»

ب: اندیشنده، اندیشه‌گذرا است

خود که به نظر ویلیام جیمز "خود محض" است، اصل هویت شخصی را شکل می‌دهد. همچنین اندیشه‌یی گذرا[۵]، و در عین حال یکتا اندیشنده است که به طریقی مرموز بر مغز جای دارد. خلاصه این که خود به نظر جیمز [چیزی] اندیشنده است نه موضوع اندیشه[۶]. او می‌گوید، «خود آگاهی[۷]... به عنوان واقعیتی روانشناختی بدون تصور هیچ عامل دیگری بجز توالی اندیشه‌های فانی کاملاً قابل توضیح است...[۸]» عمل اندیشه‌گذرا چگونه است و وحدت و تداومش را به چه نحو حفظ می‌کند؟ به نظر جیمز توالی اندیشه‌های فانی وظیفه جذب و دفع دارند[۹]. در این جا وحدتی وجود دارد، به این معنا که [عامل] اندیشنده شرط لازم برای اندیشه کنونی است. اندیشه کنونی یا حال به سبب "انس و الفت" اندیشه گذشته می‌تواند آن را بشناسد. هر اندیشه‌یی که از بین می‌رود خود را به اندیشه بعدی وامی‌گذارد و به این ترتیب "انس و الفت" خاصی این فرایند را وحدت می‌بخشد[۱۰]. به عقیده

---

1. Pure Ego

۲ـ *The Great Psychologists*، نوشته Robert Watson، ص 385

3. spiritual self

۴ـ مأخذ پیشین، ص 384

۵ـ *Principles of Psychology*، نوشته William James، ص 342

6. object of thought

7. consciousness

۸ـ مأخذ پیشین، ص 342-341

۹ـ همان، ص 342

۱۰ـ این نظر شباهت تام با عقیده سهروردی در مورد مراحل افاضه نور دارد. او در

جیمز «اندیشه‌ها قلابهایی در خود دارند و به این ترتیب هر اندیشه پایانی که اندیشه‌های پیشین را می‌شناسد و در خود می‌گیرد در حکم ظرف نهایی است که بعد آنها را با همه آنچه که دارند و شاملشان می‌شود در اختیار مالک نهایی قرار می‌دهد.

هر اندیشه‌یی مالک زاده می‌شود و رو به پیش از بین می‌رود، هر چه که او تشخیص داد خود او به مالک بعدی‌اش منتقل می‌سازد[1].» ویلیام جیمز این موضوع را با مقایسه «تجربه‌ها»ی یک شخص با یک گله گاو داغ خورده بیشتر توضیح می‌دهد: «با این تفاوت که داغ در مورد گاوها مبین مالکی مشترک است که همانندشان نیست، ولی در مورد تجربه‌ها عنوان مالکیت در بین خودشان رد و بدل می‌شود[2].»

ج: جریان خود آگاهی

همچنین از نظر جیمز، خودآگاهی امری مستمر است نه قطعه قطعه. ویل دورانت به نقل از وی می‌گوید «اندیشه یک رشته نیست، بلکه یک جریان است، تداوم ادراک ناشی از احساس[3] است که مفاهیم، همانند گویچه‌های خون می‌گذرند[4].» به علاوه «ما دارای "حالتهای[5] ذهنی (این اصطلاح نیز به

حکمة‌الاشراق می‌گوید که نورها مراتبی دارند و هر نور که برتر است بر نور زیرین خود غلبه دارد و نور زیرین با الفتی که به نور برین دارد با آن مرتبط است.

۱ـ Principles of Psychology، ص 339. [ویلیام جیمز همین تعبیرات و تشبیهات غریب را در جای دیگری در مورد ذهن به کار برده و گفته است «هر چند مطلبی با مطالب دیگر بیشتر در ذهن ما ارتباط یابد بهتر در ذهن ما می‌ماند. هر یک از چیزهای مرتبط بدان مفهوم، مانند میخی می‌شود که آن مفهوم بدان آویزان می‌گردد و مانند قلابی می‌شود که وقتی زیر آب فرو رفت آن را بیرون می‌کشد. این مفاهیم وقتی به هم بافته شوند تار و پود فکری ما را تشکیل می‌دهند.» *اصول روانشناسی‌مان*، ترجمه محمود صناعی، ص ۲۶۲]

۲ـ *The Concept of Self and Self-Identity*، نوشته Absar Ahmad، ص 154

3. perception of feeling

۴ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 511

5. states

صورتی گمراه کننده بی‌تحرک است) می‌باشیم که با حروف اضافه، افعال، قیود و حروف ربط تطابق دارند، مثل "حالتها"یی که اسامی و ضمایر گفتارمان را منعکس می‌کنند؛ ما همان طور که احساساتی در موردِ *برای*، *به*، *علیه*، *زیرا*، *در پشت* و *بعد از* داریم، همین احساس را در مورد آدمها داریم. این عوامل و عناصر "گذرا" در جریان اندیشه، رشته حیات ذهنی ما را شکل می‌دهند و معیاری هستند برای ادامه اشیاء و امور[۱].»

ولی جیمز این خود را پدیده‌یی مادی می‌داند. رابرت واتسون درست می‌گوید که «معرفی یک عامل "شناسا" در فراسوی... یعنی از فراسوی روانشناسی به مابعدالطبیعه رفتن[۲].»

از نظر ویل دورانت «جهت فکر او پیوسته به جانب اشیاء است و اگر او با روانشناسی آغاز می‌کند برای آن است که نمی‌خواهد مانند یک عالم مابعد طبیعی خود را در موهومات اثیری گم سازد، بلکه واقع‌گرایی است که اساساً اندیشه ـ که آن را از ماده متمایز می‌داند ـ برای وی آیینه واقعیت خارجی و مادی است[۳].»

چنان که پیشتر گفته شد، دیدگاههای ویلیام جیمز ذاتاً دارای محدودیت است. در وهله نخست معلوم نیست که چگونه وقتی اندیشه‌یی عامل وحدت تجربه‌های یک شخص است با بقیه جریان اندیشه تفاوت دارد. دکتر ابصار درست می‌گوید که «وقتی عاملی تجربه‌های یک شخص را متحد می‌سازد و آنها را به عنوان تجربه‌های یک فرد و یک خود عرضه می‌کند، خودش در ارتباط با جریان اندیشه بخشی جدا به شمار می‌آید. به هیچ روی هم توضیح داده نشده که آن بخش از اندیشه که بخش دیگر را می‌شناسد و در وقت معین با عشقی ماشینوار آن را تصاحب می‌کند، چگونه و به چه طریقی از بقیه متفاوت است[۴].»

۱ـ مأخذ پیشین
۲ـ *The Great Psychologists*، ص 385
۳ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 510
۴ـ *The Concept of Self and Self-Identity* نوشته Absar Ahmad، ص 154

در ثانی سؤال اساسی این است که اندیشه چگونه می‌تواند خود[1] را به عنوان ذهن شرح کند؟ بدیهی است که «اندیشه گذرا» نمی‌تواند ویژگیها و وحدت خود را شرح دهد. «فرض که ضربان کنونی جریان [اندیشه] بتواند تمام وظایف منسوب به خود یا من را در هر لحظه‌یی انجام دهد، ولی این سؤال پیش می‌آید که ویژگیهایش و نیز گزینشی را که هر لحظه از میان مجموعه کلیِ عرضه شده صورت می‌گیرد چگونه باید تبیین کرد و به همین سان تبیین وحدتی که بعد به صورتی عینی آشکار می‌شود. "اندیشه گذرا" احتمالاً برای این وضع نشده که بتواند پاسخی برای سؤال مذکور باشد زیرا که هیچ هویت ذاتی ندارد.[2]»

سوم این که نظریه جیمز در مورد خودآگاهی قانع کننده نیست. این نظریه از یک سو عنصر نسبتاً پایداری را در تجربه نادیده می‌گیرد و از دیگر سو نمی‌تواند وحدتی میانشان ایجاد کند. اقبال نظریه ویلیام جیمز را از این حیث صراحتاً مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید «خودآگاهی مجموعه‌یی از اجزاء و تکه‌ها نیست که با یکدیگر مبادله اطلاعاتی داشته باشند، بلکه یک واحد است که از پیش با حیات ذهنی آمیخته می‌شود. چنین نظری درباره‌ی خودآگاهی، نه تنها هیچ رهنمودی برای [شناخت] من نیست، بلکه ما را کاملاً از عنصر نسبتاً پایداری که در تجربه هست نیز غافل می‌سازد. میان اندیشه‌های گذرا هیچ پیوستگی وجود ندارد. هنگامی که یکی از ضربانهای اندیشه حاضر می‌شود، دیگری کاملاً محو شده است، پس اندیشه‌ی حاضر چگونه می‌تواند اندیشه گذرا را که برای همیشه ناپدید شده است، شناسایی و آن را به تصرف درآورد؟[3]»

به این لحاظ، جیمز نه می‌تواند به جریان خودآگاهی وحدت ببخشد و نه نیاز به خود عینی[4] را نادیده بگیرد. رابرت واتسون درست می‌گوید که جیمز

---

1. self

۲ـ مأخذ پیشین، صص 155 و 156 ۳ـ *بازسازی*، ص ۱۸۴ و ۱۸۳

4. concrete self

«در بحث از آگاهی خود، روان[1] را به عنوان باری اضافی بر روانشناسی کنار نهاد. با وجود این در پرداختن به دیگر موضوعات، روان را امری اصلی می‌شمارد که برای فرضیه‌های موجود "حداقل قابل ایراد" شده است. در خود [مورد نظر وی] آگاهی گزینشی[2] وجود دارد که به وسیله آن می‌توان تجربه‌های مسلم را نادیده گرفت[3].»

اقبال

دیدگاه اقبال در مورد خود بسیار متفاوت از نظر ویلیام جیمز است. خود از نظر جیمز چیزی بیش از [یک عامل] اندیشنده نیست، عنصری است مادی، حال آن که به نظر اقبال واقعیتی روحانی است. اقبال خود [یا من] را فقط [عاملی] "اندیشنده" نمی‌داند، بلکه از نظر وی "نقطه نورانی" است، دارای عنصر پایدار اندیشه است و کائن و جوهر و خود متعال[4] نیست. روحانی است و از امر الاهی ـ «نیروی مستقیم خدا»[5] ـ نشأت می‌گیرد.

اقبال چنین خودی را «خود مدرِک»[6] یا «جنبه مدرِک خود» می‌نامد[7] که فقط در لحظه‌های تفکر عمیق قابل درک است. اقبال می‌گوید «تحلیل عمیق‌تری از تجربه‌ی خودآگاه، چیزی را برایمان عیان می‌سازد که من آن را جنبه مدرِک خود نامیده‌ام... در فرایند حیات این منِ عمیق‌ترِ حالات خودآگاهی در یکدیگر ذوب می‌شوند[8].» خود در استمرار[9] [زمانی] زندگی می‌کند، یعنی در زمان غیرتسلسلی[10]. در کتاب *بازسازی* می‌گوید «من در ابدیت زیست می‌کند؛ مقصودم از این اصطلاح تغییر غیرتسلسلی[11] است... .[12]»

---

1. soul
2. selective consciousness

۳ـ *The Great Psychologist*، ص 392
۴ـ *بازسازی*، ص ۱۸۴

۵ـ اشاره است به آیه ۸۵ بنی اسرائیل «ویسئلونک عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرّوحُ من امر ربّی».

6. appreciative side

۷ـ *بازسازی*، ص ۱۰۰
۸ـ *همان*

9. duration
10. non-serial time
11. non-successional change

۱۲ـ *بازسازی*، ص ۱۴۵

بنا به گفته اقبال، خود برتر از تجربه باطنی نیست. از همین رو می‌گوید «نمی‌خواهم بگویم که من برتر از اجزایی است که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی همان من در وقت کار است. حقیقت من را زمانی درک می‌کنیم که در کار ادراک، داوری و اراده نمودن است. حیات من نوعی کشمکش است که ناشی از هجوم من به محیط و هجوم محیط به من می‌باشد. من در خارج از عرصه این مهاجمه قرار ندارد. به عنوان نیرویی آمر و هدایت‌کننده در آن میدان حضور دارد و به یاری تجربه‌اش متشکل و منضبط می‌شود[1].»

از نظر اقبال، من در نظم مکانی ـ زمانی[2] شکل می‌گیرد ولی به مرتبه‌ئی نایل می‌شود که حقیقت و واقعیت غایی رازش را عیان می‌سازد. جیمز از درک این بینش عاجز است. دیدگاه اقبال مبتنی بر تعالیم قرآن است. او در تایید نظراتش آیاتی از قرآن را شاهد می‌آورد:

> به راستی که انسان را با مایه‌یی از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌یی ساختیم در قرارگاهی استوار. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و پاره گوشت را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. پس بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است[3].

اقبال باتوجه به آیات یاد شده می‌گوید «پس "خلقت دیگر" انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد ـ و این یعنی اجتماع من‌های فرعی که من ژرفتر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می‌کند و این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم[4].»

۱ـ *بازسازی*، ۱۸۵

2. spatio - temporal

۳ـ مؤمنون: (۱۴-۱۲) نقل از *بازسازی*، ص ۱۸۶

۴ـ *همان*

اقبال با دلایل استوار فرایند پیدایی خود را روشن می‌سازد. از نظر وی چیزی به نام ماده ساکن[1] وجود ندارد. او در پاسخ این سؤال که «پس ماده چیست؟» می‌گوید، «مجموعه‌یی از من‌های مرتبه دانی که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از همنواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به نقطه‌یی که می‌تواند خود را هدایت کند؛ آنجا که شاید حقیقت غایی رمز و رازش را آشکار می‌سازد و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهایی خویش فراهم می‌آورد. سربرآوردن چیزی برتر از درون چیزی پست‌تر واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد[2]. این مهم نیست که منشأ یک شیء از کجاست، اهمیت شیء بالنده در ظرفیت، هدایت کنندگی و توانایی نهایی است... . من غایی که شئ بالنده را ظاهر می‌سازد عنصری کامن[3] در طبیعت است که در قرآن با صفات "ازلی و ابدی، و آشکار و نهان[4]" توصیف شده است[5].»

اقبال این من را خود واقعی می‌نامد که بدون ارتباط با واقعیت خارجی نمی‌تواند زندگی کند و گسترش یابد. چنان که پیشتر گفته شد، خود با تجربه‌هایش متشکل و منضبط می‌شود. بنابراین همان طور که اقبال می‌گوید «جنبه فاعلی[6]» دارد[7]. گرچه جنبه فاعلی خود در اصل با جنبه مدرِک خود، مرتبط است ولی با جهان خارجی هم ارتباط دارد و متعلق به عالم مکان[8] است. اقبال در توضیح خود فاعلی می‌گوید «با ژرفنگری دقیق در ذات

---

1. inert matter

۲ـ این موضوع در صفحات ۵۳ و ۱۷۲ نیز به مناسبت مطرح شده است.

3. immanent

۴ـ اشاره است به آیه ۳ سوره حدید «هوالاوّلُ و الاخرُ و الظاهرُ و الباطن...».

۵ـ *بازسازی*، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

6. efficient side

۷ـ *بازسازی*، ص ۱۰۰

8. world of space

تجربه‌ی خود آگاه آشکار می‌شود که خود در حیات درونی و باطنی خویش از مرکز به خارج حرکت می‌کند. چنان که گویی، دو جنبه دارد که یکی را می‌توان به عنوان دریافت کننده و مُدرِک و آن دیگری را کننده و فاعل توصیف کرد. آن جنبه‌یی را که فاعل می‌نامیم با آنچه که عالم مکان می‌خوانیم پیوند دارد. خود فاعل موضوع اندیشه‌های یادآور[1] در روانشناسی است، یعنی خودی که بر عادت عمل می‌کند و در زندگی روزمره با نظم اشیاء خارجی سروکارش هست که این اشیاء خارجی حالات گذرای خود آگاهی ما را تعیین می‌کنند و ویژگی جدایی مکانی متقابلشان بر این حالات اثر می‌گذارد. در اینجا خود مثل حیات باطنی‌اش در خارج از خویش نیز زندگی می‌کند و درحالی‌که به عنوان یک کل وحدتش را نگاه می‌دارد، خودش را چیزی بیش از یک رشته از حالتهای مشخص و بالمآل قابل شمارش عیان نمی‌سازد[2].» او می‌گوید که خود فاعلی [یا من] «در زمان تسلسلی زندگی می‌کند که این زمان را به صورتی تصور می‌کنم که دارای انسجام و وابسته به ابدیت است، به این معنا که وسیلهٔ سنجشی برای تغییر غیرتسلسلی می‌باشد[3].» سپس با استناد به قرآن می‌گوید «فقط با دریافت این معناست که فهم آیه "اختلاف شب و روز از اوست[4]..." روشن می‌شود[5].»

دیگر این که جیمز اندیشه گذرا یا فانی را فاقد هستی مستمر می‌داند، حال آن که به عقیده اقبال خود دارای وحدت و تداوم است و «به صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالات ذهنی[6] می‌نامیم، آشکار می‌سازد[7].» به نظر وی «وحدت من مُدرِک همانند وحدت یک نطفه است که تجربه‌های یکایک

۱ـ associations تداعی معانی.

۲ـ *بازسازی*، ص ۹۹

۳ـ *همان*، ص ۱۴۵

۴ـ مؤمنون، بخشی از آیه ۸۰

۵ـ *بازسازی*، ص ۱۴۵

6. mental states

۷ـ *بازسازی*، ص۱۷۷ و ۱۷۸

پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به گونه وحدتی که هر تجربه‌یی در کل آن راه می‌یابد. در کل من، حالات معین و مشخص قابل شمارش وجود ندارد و کثرت عناصرش تماماً کیفی است و شباهتی به خود فاعل ندارد. در این جا تغییر و حرکتی وجود دارد، اما این تغییر و حرکت تقسیم‌پذیر نیست، عناصرشان در یکدیگر نفوذ می‌کنند و خصیصه‌ای کاملاً غیرتسلسلی دارند[۱].»

اقبال به خلاف جیمز که آگاهی را به جریان تعبیر می‌کند، اندیشه را چیزی اندامی[۲] می‌داند که ماهیتاً با حیات یکسان است. اندیشه اقبال نیز فراسوی احساس مادی[۳] حرکت می‌کند. او می‌گوید «... اندیشه حرکتی ژرفتر هم دارد. آن زمان که به نظر می‌رسد عقل واقعیت را به صورت اجزایی ایستا درمی‌آورد، در حقیقت وظیفه راستینش ترکیب عناصر تجربه است تا با به کارگیری مقولاتی که تجربه در سطوح گوناگون عرضه می‌کند، متناسب باشد. به همان میزان که حیات سازمند و اندامی است، اندیشه نیز هست. حرکت حیات، همانند بالندگی اندامی، مراحل مختلف ترکیب رشد مستمر را دربردارد. بدون این ترکیب از بالندگی و رشد اندامی[۴] باز می‌ایستد. حرکت حیات را غایتها معلوم و معین می‌کنند، وجود این اغراض و غایتها به این معناست که اندیشه در آن نفوذ کرده، فعالیت اندیشه بی‌وجود غایتها امکان‌پذیر نیست. در تجربه خودآگاه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و وحدتی را شکل می‌دهند. بنابراین ماهیت راستین اندیشه با حیات یکسان است[۵].» اقبال همچنین وحدت حالتهای ذهنی را با اندیشه که آن را نهایتاً واحد می‌شمارد به اثبات می‌رساند. اندیشه «نیرویی[۶] است که شکل

۱ـ بازسازی، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

2. organic

3. physical sense

4. organic growth

۵ـ بازسازی، ص ۱۰۷

6. potency

دهنده‌ی مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی به اندیشه یا ایده مغایر ماهیت اصلی اشیاء نیست، بلکه زمینهٔ اصلیشان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگیشان در آنها رسوخ می‌کند و الهامبخش حرکتشان به سمت هدف خود سامانی است[1].»

همچنین به عقیده اقبال، خود در واقع فعلی[2] است که با وحدتی به قصد هدایت کنندگی منسجم می‌شود. او می‌گوید «شخصیت واقعی‌ام یک شیء نیست، بلکه یک فعل است. تجربه‌ام تنها رشته‌ای است از افعالی که با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به قصد هدایت کنندگی منسجم می‌سازد. تمامی واقعیتم در حالت هدایت کنندگی‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شی‌یی در مکان، یا یک رشته تجربه با نظم زمانی تصور کنید. بلکه باید از داوریهایم، از حالات اراده‌ام، و از اهداف و آرزوهایم فهم کنید و به تفسیر و بررسی بپردازید[3].»

مقایسه‌های مذکور تفاوت بزرگی را میان دیدگاههای اقبال و ویلیام جیمز آشکار می‌سازد، به سادگی می‌توان دریافت که چون ویلیام جیمز کاملاً تجربه‌گرا بوده، نتوانست تصوری از خود مدرِک، حرکت ژرفتر اندیشه و نیروی آن که حافظ وحدت درونی خود است داشته باشد. قرعه این فال به نام صاحب بصیرتی چون اقبال زده شد که نبوغش ملهم از قرآن بود.

همانندی و دیدگاه واقعی

به نظر می‌رسد اقبال به رغم این *تفاوت* در موردی خاص دنباله رو جیمز است. جیمز و اقبال هر دو معتقدند که عقل و ادراک[4] مکمل یکدیگرند. ویلیام جیمز می‌گوید «ما مفاهیم را به ادراکات و ادراکات را به مفاهیم

۱ـ *بازسازی*، ص ۷۵

2. act

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۸۵ و ۱۸۶

4. percept

می‌آویزیم، طوری که پیوسته قابل جابه جا شدن هستند... [ولی] دنیایی که ما عملاً در آن زندگی می‌کنیم، دنیایی واحد است و این امر در آن امکان‌پذیر نیست، مگر از طریق بازنگری نظری[۱] برای تفکیک سهم عقل از احساس[۲]. آنها مثل گلوله‌یی درهم شده و به هم پیچیده هستند که چون در کوهستانی شلیک و طنین انداز می‌شود پژواکهای متعدد ایجاد می‌کند[۳].» اقبال نیز معتقد است که عقل و ادراک مهم و مکمل یکدیگرند. او می‌گوید «استقلال کامل اندیشه از تجربه‌ی عینی[۴] ناممکن است[۵].»

ولی دیدگاه اقبال مبتنی بر احکام قرآن است. به عقیده وی «تحقیق در مورد مبانی عقلی در اسلام با شخص پیامبر شروع شد. دعای همیشگی وی این بود که:پروردگارا! آگاهی دریافت حقیقت اشیاء را عطایم کن![۶]»

او موجودات عقلی مجرد را قبول ندارد. به نظر وی بنای مفاهیم بر شالوده ادراک حسی قرارگرفته، از همین رو، چنان که پیشتر گفته شد، او فلسفه یونان را تقبیح می‌کند، زیرا پدیده‌های مادی و عینی مثل آسمان پرستاره، حرکت بادها و تناوب روز و شب و نظایر اینها را به شمار نمی‌آورد.

۲- آزادی اراده

تفاوت

جیمز

الف: عدم جبریت[۷]

ویلیام جیمز معتقد به عدم جبریت است به این معنا که برخی از تصمیماتِ ارادی بی‌علت و بدون انگیزه می‌باشند. عدم جبریت نقطه مقابل جبرگرایی

---

1. theortic retrospection   2. sense

۳ـ *Some Problems of Philosophy* نوشته William James، ص 107-108

4. concrete experience

۵ـ بازسازی، ص ۳۷   ۶ـ بازسازی، ص ۳۴

7. indeterminism

تمام عیار است که آزادی بشر را بی‌مورد می‌داند. جبرگرایی یک اصل علمی است که طبق آن، عالم و آدم تابع قانون علیت می‌باشند و رفتار انسان نتیجه رویدادهای پیشین است. ویژگی عامل [اثرگذار] و فشار خارجی انتخاب انسان را تعیین می‌کنند. حال آن که به عکس در آیین عدم جبریت، به گفته رونس[۱] «تصمیمات ارادی در برخی موارد جدا از علیت فیزیولوژیکی و روانشناختی می‌باشند[۲].» او همچنین می‌گوید «اراده آزاد به این معنا حداقل تا حدی بی‌علت است و چنان نیست که به نحوی یکسان با ویژگی عامل، انگیزه‌ها و شرایط مرتبط باشد[۳].»

ب: اتفاق، نوآوری و خودانگیختگی

ویلیام جیمز از وجود اتفاق[۴]، نوآوری و خودانگیختگی[۵] جانبداری می‌کند. او می‌گوید «اتفاق یعنی اختیارات نامعین آینده[۶].» و نیز در مقاله‌یی با عنوان «معضل جبرگرایی» می‌گوید که عالم متعدد است و دارای امکانات عینی نوظهور. او به تأکید می‌گوید که آینده به طور کلی محصول گذشته نیست. بنا به گفته جیمز «امکانات نامعلومی در زهدان آینده نهان است[۷].» و آینده مسیرهای تازه‌یی پدید می‌آورد که نمی‌تواند «حاصل گذشته» باشد. انسان گذشته از واقعیاتی نظیر وراثت، محیط و قانون علیت در بقیه امور مختار است. به قول ویلیام کلی رایت «جیمز در آثار روانشناسانه‌اش معلوم می‌دارد که در توجه [یا دقت] اختیاری به جز تأثیر ناشی از توارث، محیط و

---

1. D. D. Runes

۲ـ *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D.Runes، ص 143

۳ـ همان، ص 112

4. chance

5. spontaneity

۶ـ *The Masterpieces of World Philosophy*، ص 733

۷ـ *Will to Believe* نوشته William James، ص 150

عادات گذشته، آزادی مسلم حق انتخاب هم وجود دارد و این از حکم خاص خود ما مستفاد می‌شود[۱].»

اقبال

دیدگاه اقبال در این مورد به لحاظ کیفی متفاوت از نظر ویلیام جیمز است. او نه جبرگرایی را کاملاً تأیید می‌کند و نه عدم جبریت را، بلکه به خودْاختیاری[۲] معتقد است که روشی است در حد فاصل آن دو. خودْاختیاری، چنان که رونس می‌گوید، عبارت است از «تصمیم مستقل از اجبار خارجی، ولی هماهنگ با انگیزه‌های درونی و آرمانهای عامل[۳].» بنا به گفته هارولد تیتوس خودْاختیاری یعنی این که «انسان به عنوان موجودی خودآگاه دارای قدرت ابتکار شخصی، نیروی واکنش و مرکز خلاقیت است، او در همان محدوده‌های موجود می‌تواند شخصیت خود را طوری شکل دهد که رفتار دوستانش را تحت تأثیر قرار دهد و به فرایند جهان خارجی جهت ببخشد[۴].» همچنین به نظر تیتوس آزادی انسان یعنی «قدرت انجام عملی برمبنای نتایجی که خود کسب می‌کند، نتایجی که خودشان متأثر از تجارب، اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، آرزوها و نیازها هستند[۵].»

ولی از نظر اقبال، تصمیمات ما بدون علت و بی‌انگیزه نیستند. آنچه موجب اعمالمان می‌شود، من یا خود ماست که برتر از قانون مکانیکی علیت است و اقبال آن را «علیت شخصیِ آزاد» می‌نامد که به نظر وی «نوع خاصی از علیت»[۶] است. به عقیده اقبال، آینده متغیر و مبهم نیست. او بدون تردید به امور خودجوش و نوظهور اعتقاد راسخ دارد ولی به نظر وی این امر بدان معنا نیست که آینده «سر در گذشته» ندارد یا فعالیت من کور و بی‌هدف است.

۱ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص514

2. self - determinism

۳ـ *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D.Runes ص 112

۴ـ *Living Issues in Philosophy*، نوشته Harold Titus، ص 194

۵ـ همان

۶ـ بازسازی، ص ۱۹۳

فعالیت انسان به وسیله خودش تعیین می‌شود. او طبق انگیزه‌ها و آرمانهای باطنی خویش اهداف و مقاصد تازه می‌یابد. تغییرات ناگهانی بدان معنا نیست که اینها به صورتی سازمند[1] با هم مرتبط نیستند. عمل کنونی مانع تأثیر گذشته نمی‌شود. اقبال در شرح و نقد مفهوم غایت شناسی[2] برگسون صراحتاً می‌گوید که ما اهداف و مقاصد را شکل می‌دهیم و آنها نیز متقابلاً همنواخت با رشد و بسط نیازهای زندگی هدایتمان می‌کنند. «از آنچه هستیم بازمی‌ایستیم و هویتی تازه می‌یابیم. حیات گذرگاهی است که از میان یک رشته مرگ می‌گذرد. اما در استمرار این گذرگاه نظمی وجود دارد. به رغم تغییرات ظاهراً سریع که در ارزیابی ما از اشیاء به دست می‌آید، مراحل مختلف آن به صورتی سازمند با یکدیگر پیوند دارند. تاریخ حیات فرد، در کل دارای، وحدت است و فقط رشته‌هایی از رویدادهای متقابل ناموافق نیست[3].» و سپس در مورد فرایند زمانی می‌گوید «این فرایند خطی است در حال ترسیم شدن که با امکانات وسیع تحقق می‌یابد. از آن رو دارای هدف است که خصیصه‌ی انتخاب کنندگی دارد و در عین حال که زمان گذشته را مجدانه حفظ و تکمیل می‌کند خود در نیز درزمان حال به نوعی تکامل می‌رساند[4].»

اقبال در ادامه استدلالش می‌افزاید که تلاشهای انسان و نایل آمدنش به هدف، ثابت می‌کند که او عامل عِلّی[5] است. او می‌گوید «همین احساس تلاش در تجربه‌ی فعل هدفمند است که به واقع مرا در رسیدن به "هدفها"یم موفق می‌سازد و سبب می‌شود تا متقاعد شوم که به عنوان یک علت شخصی دارای توانایی و کارآیی می‌باشم. ویژگی ماهوی یک فعل هدفمند، بینش آن در مورد اوضاع آینده است که به نظر نمی‌رسد با اصطلاحات و تعبیرات فیزیولوژی قابل توضیح باشد. حقیقت این است که در رشته علیت که سعی داریم جایی برای من در آن بیابیم، خود بنایی است مصنوعی که من برای مقاصد و

---

1. organically

2. teleology

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۱۱

۴ـ *همان*

5. causal agent

اهدافش به وجود آورده است. من ملزم به زندگی در محیطی پیچیده است و چنانچه آن را به صورت یک دستگاه در نیاورد تا نوعی اطمینان در مورد رفتار اشیاء پیرامونش به او بدهد، نمی‌تواند حیاتش را در آن محیط حفظ کند. محیط را یک دستگاه علت و معلول دانستن بدین معناست که حرف آخر در مورد ذات واقعیت است، حال آن‌که وسیله‌ای ضروری برای من می‌باشد. در واقع تفسیر طبیعت بر این روش سبب می‌شود تا من با درک محیطش، بر آن فایق آید و بدین وسیله آزادی و اختیار خویش را به دست آورد و آن را گسترش دهد.

بنابراین عنصر هدایت و راهنمایی در فعالیت من به روشنی نشان می‌دهد که من علیت شخصیِ آزاد و دارای اختیار است[1].»

این امر نباید موجب اغفال شود و ما را به این نتیجه برساند که اقبال جایگاهی برای قانون مادی علیت قایل نیست. بلکه به عکس، اقبال آن را وسیله‌یی اساسی برای رشد من می‌داند. از نظر او «جریانهای علیت از طبیعت [یا محیط] در من، و از آن در طبیعت جریان می‌یابند[2].» اقبال به سادگی می‌گوید که قانون علیت مادی «حرف آخر در مورد ذات واقعیت» نیست[3].

اقبال در اینجا متوقف نمی‌شود و از این حد بسیار فراتر می‌رود. او در مورد آزادی من وابسته به خودمجبوری دو مفهوم دیگر ارائه می‌دهد و معلوم می‌دارد که نظر وی و ویلیام جیمز در دو قطب متفاوت است. اینها عبارتند از: ۱) آزادی مکتسَب، و ۲) ترکیب آزادی و جبریت.

(۱) اقبال معتقد به آزادی مکتسَب است. او در مورد کسب آزادی من می‌گوید «من با درک محیطش بر آن فایق می‌آید و بدین وسیله آزادی خویش را به دست می‌آورد و آن را گسترش می‌دهد[4].» همچنین در نامه‌یی به دکتر نیکلسون اظهار می‌دارد که «من با کنار زدن تمام موانع از سرراهش به آزادی

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۹۲ و ۱۹۳
۲ـ *همان*، ص ۱۹۱
۳ـ *همان*، ص ۱۹۳
۴ـ *همان*

دست می‌یابد[1].» مفاهیمی نظیر گسترش دادن، درک خاص از محیط و فایق آمدن بر آن، و کنار زدن موانع متضمن علاقه به هدف، خودآگاهی، هوش، شناختِ وضعیتهای واقعی، تلاش و خلاقیت هستند. این عوامل آزادی خود را تضمین می‌کنند. هر چه قدر کسی بیشتر به این ارزشها آراسته شود و از رخوت و نادانی و خرافه و ترس اجتناب ورزد، بیشتر آزادی کسب می‌کند. بدیهی است که ارزشهای مثبت و سازنده فوق را بدون خودْاختیاری نمی‌توان کسب کرد.

(۲) از نظر اقبال آزادی و جبریت دست در دست هم با خودْاختیاری همراه هستند. چنین چیزی در شخصیتی بسیار تکامل یافته آشکار است که در آن آزادی و جبریت با هم ترکیب شده‌اند. مرد حق که با تمسک به قوانین الاهی و محبت خداوندی به اوج آزادی دست می‌یابد به واقع انسان آزادی است. اقبال این موضوع را با زیبایی در ابیات زیر از *اسرارخودی* بیان می‌دارد.

در اطاعت کوش ای غفلت شعار　　می‌شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیان خس[2] شود
هر که تسخیر مه و پروین کند　　خویش را زنجیری آیین کند[3]
باد را زندان گل خوشبو کند　　قید بو را نافه‌ی آهو کند[4]
می‌زند اختر سوی منزل قدم　　پیش آیینی سر تسلیم خم[5]
سبزه بر دین نمو[6] روییده است　　پایمال از ترک آن گردیده است[7]
لاله، پیهم سوختن قانون او　　بر جهد اندر رگ او خون او

۱ـ نقل از مقدمه *The Secret of the Self*، ترجمه انگلیسی نیکلسون از *اسرارخودی* اقبال، ص XX
۲ـ خس (در اینجا): خاکستر
۳ـ مفهوم بیت: هر کس آسمان را تسخیر کند، خود را در قالب شریعت جای داده است.
۴ـ مفهوم مصرع دوم: بو از حبس شدن در نافه بدل به مشک می‌شود.
۵ـ مفهوم بیت: ستاره هم براساس قانونی که تسلیم آن است به سوی هدف خود می‌رود.
۶ـ دین نمو: قانون رشد
۷ـ مفهوم مصرع دوم: اگر گیاه از قانون رشد پیروی نکند قد نمی‌افرازد و لگدمال می‌شود.

قـطره‌ها دریـاست از آیـین وصـل   ذرّه‌ها صـحراست از آیین وصـل[۱]
بـاطن هـر شـیء ز آیـینی قـوی   تو چرا غافل[۲] از این سامان[۳] روی
(۴۱۳-۴۲۱)

در ضرب کلیم می‌گوید:
یکی سجده‌ای که تو آن را گران می‌شماری
دهـد آدمـی را نـجات از هـزار سـجده[۴]

بدیهی است که این اطاعت نمی‌تواند بدون علیت شخصی صورت گیرد. بنابراین در ارتباط با این موضوع جایگاه اجتناب‌ناپذیر خودْاختیاری را نمی‌توان نادیده گرفت.

[جبر و اختیار از مسایل مهمی است که از دیرباز مورد بحث گروههای مختلف مذهبی، فلسفی و کلامی بوده، به طوری که منشأ اختلاف فرق اسلامی شده است. برای مثال معتزله معتقد به اختیارند و اشاعره اعتقاد به جبر دارند. ولی شیعه معتقد است به اینکه انسان در محدوده‌ی جبر، مختار است. از امام جعفر(ع) نقل است که: لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین (فقیل هل بینهما منزلة قال علیه السلام اوسع مما بین السماء و الارض). اقبال معتقد به نظر سوم است. این اندیشه را قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر پنجم مثنوی:

اخـتیاری هست مـا را بـی گـمان   حسّ را مـنکر نـتانی[۵] شـد عـیان
سـنگ را هـرگز نگـوید کس بیا   از کـلوخی کس کـجا جـوید وفـا
آدمـی را کس نگـوید هـین بـپر   یـا بـیا ای کـور تـو در مـن نگـر
کس نگـوید سـنگ را دیـر آمـدی   یا کـه چـوبا! تـو چـرا بـر مـن زدی

۱ـ آیین وصل: قانون وحدت
۲ـ غافل رفتن: بی توجه گذشتن
۳ـ سامان: نظام؛ نظم و ترتیب
۴ـ ترجمه منظوم است
۵ـ نتانی: نتوانی

این چنین واجستها مجبور را کس بگوید یا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف‌وعتیب نیست‌جزمختار را ای‌پاک‌جیب
اختیار اندر درونت ساکنست
تا ندید او یوسفی، کف را نخست

(بیت ۲۹۶۸ به بعد)

پروفسور حسین برنی اقبال شناس پاکستانی در رساله‌یی تحت عنوان *نقش اقبال در ادب پارسی ـ هندی* می‌نویسد: در شعر اقبال مضمون جبر و اختیار از اعتباری فوق‌العاده برخوردار است. او این موضوع را باتوجه به آیات قرآنی مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که قرآن انسان را به میزانی وسیع مسؤول رفتارش می‌شناسد.

در اشعار اقبال تأکید بر این است که انسان در تعیین سرنوشت خویش کاملاً مختار است و برای آن‌که تمام توانایی‌ها و استعدادهای خود را بشناسد و از قوه به فعل در آورد باید خود را بسازد، اهل عمل باشد و با سخت کوشی هدفی مشخص را دنبال کند. به عقیده وی «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به کمال اخلاقی از روی اختیار است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادی خودهای آزاد است. از موجودی که همه اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی‌زند. بنابراین شرط لازم برای خیر، داشتن اختیار اسبت.» این تفکر مغایر نظر شاعران بزرگ متصوف است که مبلغ قدری مسلکی و تسلیم و رضا بودند. به عقیده اقبال همین شیوه تفکر است که سرزندگی و پویایی ملل شرق را اندک اندک از بین برد و آنان را اسیر غرب ساخت:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به‌دست‌خویش‌بنوشت

او می‌گوید در حالی که اقوام شرق بی چون و چرا به تقدیر اعتقاد دارند، غربیان به اراده آزاد معتقدند؛ ولی خرد اقتضاء می‌کند که طریق میانی انتخاب

شود. اقبال در یکی از دوبیتی‌های خود اشاره به دیدارش با کشیش کاتولیک کهنسالی در رم دارد که همین موضوع را مطرح می‌سازد:

به روما گفت با من راهبی پیر   که دارم نکته‌یی از من فراگیر
کند هر قوم پیدا مرگ خود را   تو را تقدیر و ما را کشت تدبیر

اقبال مضمون بیت مورد بحث را در *گلشن راز جدید* در مورد میزان اختیار خودی بدین گونه بیان داشته:

شبیخون برجهان کیف و کم زد   ز مجبوری به مختاری قدم زد
(بیت ۲۱۲)

او نیز مانند برگسون بر این عقیده است که جبر مربوط به تن و عقل است، ولی در مورد روح چنین نیست و انسان از این حیث آزاد و مختار است. تا زمانی که آدمی به تعبیر اقبال در سطح خودفاعل[1] باقی می‌ماند دستخوش علیت مکانیکی است، ولی همین که خود شناسا یا خود مدرک[2] به فعالیت در می‌آید، آدمی کاملاً آزادی دارد.]

همانندی و دیدگاه واقعی

اقبال تا آنجاکه موضع ویلیام جیمز علیه جبرگرایی است با وی توافق دارد. ولی فلسفه خودْاختیاری وی کاملاً با نظر جیمز در این خصوص تفاوت دارد.

چنان که پیشتر گفته شد، دیدگاه اقبال در مورد آزادی من به واقع مبتنی بر عقاید اسلامی است. او در تایید دلایلش از اسلام مدد می‌جوید. از همین روست که می‌گوید «اسلام موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر در حیات من با آزادی عمل نماید. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که بنا به

---

1. efficient self   2. appreciative self

گفته قرآن "خویشتنداری"[1] را از طریق تماس با سرچشمه‌ی اصلی حیات و آزادی در من تقویت می‌کند به این منظور است تا من را از تأثیر مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. عبادت در اسلام وسیله‌یی برای رهایی من از مکانیسم و کسب آزادی است[2].»

این که فقط انسانی می‌تواند امانتدار شخصیتی مختار باشد که از سختی و مخاطرات نهراسد، مضمونی قرآنی است[3] که اقبال آن را در تایید گفته خویش شاهد می‌آورد:

«ما این امانت به آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، از برداشتن آن ابا کردند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت، به راستی که او ستم پیشه و نادان است[4].»

---

1. self-possession

۲ـ *بازسازی*، ص ۱۹۴

۳ـ به گفته قرآن، آدمیت به مفهوم راستین عبارت است از «صبر پیشه کردن در سختی و مرض...» [بقره: ۱۷۷ (بازسازی، ص ۱۶۲)].

۴ـ احزاب: ۷۲ (به نقل از بازسازی، ص ۱۷۲) در مورد کلمه «امانت» در آیه مذکور تفاسیر مختلف شده. عرفا آن را به «عشق» و متکلمان به «خلیفةاللهی» تعبیر کرده‌اند. ولی به عقیده اقبال مقصود از «امانت» در این آیه همان شخصیت و «خودی» است که آسمانها و زمین و کوهها از پذیرفتنش سرباز زدند. این تعبیر دقیقاً منطبق است با تصور اگزیستانسیالیستی اقبال در مورد انسان که به خلاف اگزیستانسیالیسم سارتر مبتنی بر دین است. اقبال انسان را یکی از اسرار عشق می‌داند، نه آن که عشق به امانت بدو سپرده شده باشد. در *جاویدنامه* (بیت ۵۷۹) می‌گوید:

در دو عالم هر کجا آثار عشق　　　ابن آدم سری از اسرار عشق

در *اسرار خودی* (بیت ۵۳۸) می‌گوید:

ای ز آداب امانت بی خبر　　　از دو عالم خویش را بهتر شمر

در اینجا مقصود اقبال از کلمه «امانت» توانمندیها و استعدادهای انسان است. در *بازسازی اندیشه* به ناشکیبایی و بی‌قراری انسان برای دستیابی به آرمانهایش اشاره می‌کند و می‌گوید «انسان را در محیط خود چگونه می‌یابیم؟ موجودی "بی آرام" محصور در آرمانهایش که همه چیز را فراموش کرده و در جستجوی مداومش در یافتن عرصه‌های زندگی برای ابراز

همچنین قرآن در مورد شأن انسان به عنوان خود تصمیم گیرنده[1] و عامل تعیین‌کننده[2] و مختار آیات صریح دارد که اقبال به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می‌کند:

«و خدا نعمتی را که در نزد گروهی هست، تغییر ندهد مگر آنچه را در ضمیرشان هست تغییر دهند[3].»

«اگر نیکی کنید به خویش نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید...[4].»

اقبال معتقد است که اسلام [از بین دو جنبه افراطی «جبر» و «قدر»] طریقه میانه [یعنی] خودْاختیاری را قبول دارد. او در این مورد حدیثی از پیامبر نقل می‌کند و در شرح طبیعت خودی در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

چه گویم از چه گون و بی چه گونش برون مجبور و مختار اندرونش
چنین فرموده‌ی سلطان بدر است که: ایمان در میان جبر و قدر است[5]

(۲۰۷ و ۲۰۸)

به علاوه، چنان که پیشتر گفته شد، جمع جبر و اختیار و در آمیختنشان مفاهیمی اسلامی هستند. بنا به گفته اقبال تنها مردان حق به واقع آزادند، آنان هر چه خود را در قوانین الاهی بیشتر مقید کنند، آزادیشان بیشتر می‌شود. در اینجاست که جبر و اختیار با هم می‌آمیزند.

وجود خود هرگونه المی را بر خویشتن روا می‌دارد. با همه کمبودهایش بر طبیعت تفوق دارد، تا بدانجا که بار امانتی بزرگ را بر دوش می‌کشد که به کلام قرآن آسمانها و زمین و کوهها از برداشتنش سرباز زدند». در رموز بی خودی می‌گوید:

آن که دوشِ کوه بارش بر نتافت سطوت او زهرهٔ گردون شکافت

1. self-determinist 2. causal agent

۳ـ رعد: ۱۲، نقل از *بازسازی*، ص ۴۸ ۴ـ بنی اسرائیل: ۷، همان، ص ۱۹۴

۵ـ بینش اقبال، سراینده *گلشن راز* جدید را در این خصوص قیاس کنید با نظر شیخ محمود در *گلشن راز* که مثالی است بارز از تفاوت عظیمی که در شیوه تفکر نواندیشان دینی با پیشینیان وجود دارد:

هر آن کس را که مذهب غیرجبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

II. عالم

۱ - تجربه‌گرایی

تفاوت

جیمز

تجربه بنیادی

ویلیام جیمز فردی ذهن‌گرا[1] نیست، بلکه تجربه‌گرای است و به بیان بهتر چنان که خود وی درباره خویش گفته تجربه گرای بنیادی[2] است. او معتقد به تجربه بنیادی یا تجربه صرف است یعنی تجربه‌یی که هنوز دست تفکر ادراکی[3] به دامانش نرسیده. او می‌گوید «تجربه صرف نامی است که به جریان آنی حیات داده‌ام که با مقولات ادراکی‌اش ماده را برای تفکر بعدی ما تجهیز می‌کند... . تجربه‌یی که به معنای دقیق هنوز قطعیت نیافته.... ناب بودنش فقط جنبه اعتباری دارد، یعنی مقداری احساس نسبی ناگفته که هنوز در تجربه مذکور باقی است[4].» فرانک تیلی تجربه‌گرایی بنیادی جیمز را به زیبایی شرح می‌دهد، او می‌گوید «اگر می‌خواهیم به واقعیت دست یابیم، باید تصور کنیم که تجربه قبل از آن که به ادراک درآید به صورتی خالص و ناب وجود دارد. در مجموع باید در پشت نتیجه حاصل از ادراک [حسی] قرار گیریم و برای پی بردن به شکل حقیقی واقعیت، بیشتر به جریان اولیه زندگی و فعالیت حسی نظر کنیم. فلسفه باید در پی این نوع درک زنده[5] در باب حرکت واقعیت باشد، نه آن که بیهوده از علم پیروی نماید و تکه‌های نتایج مردهٔ آن را به هم وصله

---

1. mentalist
2. radical empiricist
3. conceptual thinking

۴- *Radical Experience*، نوشته W.James، ص 93 و 94

5. living understanding

کند. فلسفه بیشتر عاملی برای بیان دیدگاههایی تعصب‌آمیز شده تا منطقی؛ آنگاه منطق برای چنین دیدگاههایی فقط در پی یافتن دلیل است[۱].»

اقبال

اقبال بی تردید به اهمیت ادراک حسّی[۲] واقف است. به عقیده وی، انسان که حیاتش را در محیطی محدودیت‌آور حفظ می‌کند، نمی‌تواند از مشهودات غافل باشد[۳]. ادراک حسی از نظر او یعنی «جنبه قابل رؤیت حقیقت[۴].» در این خصوص خواهیم گفت که اقبال از قرآن استناد می‌جوید که نیاز به ادراک حسی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

ولی اقبال از نوع تجربه‌گرایان غربی نیست که معیارشان فقط ادراک حسی است. او مانند جیمز تجربه‌گرای بنیادی و صرف هم نیست. اقبال تجربه‌گرایی را مبنای شناخت می‌شمارد که در آن ۱) عقل، و ۲) شهود نیز نقشی مهم ایفا می‌کنند.

۱ ـ او می‌گوید ادراک حسی کمک به گسترش خرد می‌کند، ولی تا زمانی که این یک دیگری را به کار نیندازد، موضوع مورد نظر به درستی شناخته نمی‌شود. بنا به اظهار وی «شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد[۵].» بنابراین اقبال جایگاهی شایسته به عقل می‌دهد. به نظر وی انسان «از طریق رابطه با محیط پر تکاپو و ملموس خویش، عقل را گسترش داده و به این ترتیب کمکی عظیم به ترقی فرهنگ و تمدن نموده است[۶].» در اینجا لازم به ذکر است که اقبال به خلاف آنچه معمولاً برخی از اهل فضل می‌اندیشند، مخالف عقل و منطق نیست. او فقط مخالف‌عقل

۱ـ *A History of Philosophy*، نوشته Frank Thilly، ص 604

2. perception

۳ـ *بازسازی*، ص ۴۹ ۴ـ *همان*

۵ـ *همان*، ص ۴۸

۶ـ از مضامین محوری آثار اقبال، بخصوص در *پیام مشرق*.

گرایی افراطی[1] است که برهانی و استدلالی[2] است و هیچ نقشی در معرفت دینی ندارد.

۲ـ اقبال در این حد متوقف نمی‌شود. از نظر او عقل تمایل به گسترش بیشتر دارد و چون بسط می‌یابد طریق شهود را هموار می‌کند که بدون آن ادراک حسی و عقل قادر به فهم واقعیت و حقیقت نیستند. او می‌گوید، «تلاشهای فکری نه تنها موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان برمی‌دارد، بلکه زندگیمان را غنا و استحکام، و بینشمان را حدّت می‌بخشد، و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا ماهرانه به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شویم. همین برخورد عقلانیمان با جریان زمانی[3] اشیاء است که ما را به بینش عقلانی غیرزمانی[4] می‌کشاند[5].» علاوه بر این می‌افزاید «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباطی نزدیک میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهدهٔ ژرفتر آن حدّت می‌بخشد[6].» از نظر اقبال، اندیشه حرکتی ژرفتر نیز دارد. او می‌گوید «... اندیشه در حرکت ژرفترش می‌تواند به یک نامتناهی کامن دست یابد و در گسترش دم به دم خود، هر یک از مفاهیم متناهی گوناگون برایش فقط در حکم لحظه‌یی هستند. بنابراین، اندیشه ذاتاً ایستا نیست، بلکه پویاست و به موقع بی‌کرانگی درونی خود را آشکار می‌سازد، همانند دانه‌یی که از همان آغاز اتحاد آلی[7] یک درخت را به عنوان واقعیتی کنونی در خود دارد[8].»

بنابراین از نظر اقبال، ادراک فقط شامل واقعیت نمی‌شود، بلکه مثلث ادراک حسی، عقل، و شهود یک کل منسجم را پدید می‌آورند که بدون آن

---

1. ultra - intellectualism
2. discursive
3. temporal
4. non-temporal

۵ـ بازسازی، ص ۵۱

۶ـ همان، ص ۱۶۶

7. organic unity

۸ـ بازسازی، ص ۳۹

دیدگاهی جامع و کامل نسبت به واقعیت ممکن نیست. هر یک از اجزاء این مثلث ارتباطی منسجم با یکدیگر دارند و جزء لاینفک تجربه کامل هستند.

همانندی و دیدگاه واقعی

دیدگاههای تجربی

گرچه جیمز و اقبال هر دو تجربه‌گرا هستند ولی اقبال دنباله‌رو او نیست، زیرا به وضوح از قرآن الهام می‌گیرد. به عقیده اقبال، این که ادراک حسی موجب گسترش عقل می‌شود، مفهومی قرآنی است. دلیل او این آیه است:

خدا شب و روز را به هم بدل می‌کند که در این برای اهل بصیرت عبرتی است[1].

او می‌گوید «شک نیست که هدف اصلی قرآن در مشاهده عقلانی طبیعت، بیدارکردن آن حس آگاهی در بشر است که طبیعت نماد آن می‌باشد[2].» به علاوه اسلام طرفدار ترکیب عقل و عشق است. به عقیده اقبال «قرآن، معرفت تجربی را مرحله‌یی لازم و حتمی در حیات معنوی بشر می‌شناسد، و به همه حوزه‌های تجربه بشری به عنوان عاملی برای شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه موجود است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد.» اقبال در این خصوص شواهدی جامع از قرآن ذکر می‌کند[3]. او با ذکر آیه‌یی توجه ما را به تأکیدی معطوف می‌دارد که قرآن بر جنبه قابل رؤیت بودن حقیقت غایی می‌گذارد:

چرا ابر[4] را نمی‌نگرند که چه سان آفریده شده، و آسمان را که چه سان

۱ـ سوره نور: ۴۴، نقل از *بازسازی اندیشه*، ص ۴۵

۲ـ *بازسازی*، ص ۵۱

۳ـ *بازسازی اندیشه دینی*، ص ۳۷-۳۴

۴ـ این کلمه ترجمه «اِبِل» عربی است که هم به معنای ابر باران‌زا و هم به معنای شتر است. در ترجمه‌های فارسی به جای ابر، شتر آمده، ولی سیاق نکته‌های محوری آیه‌های بعدی نشان می‌دهد که تناسب و ارتباط ابر بیش از شتر است.

برافراشته شده، و کوهها راکه چه سان استوار شده‌اند، و زمین راکه چه سان گسترده شده[1].

ویلیام جیمز بی‌تردید فردی تجربه‌گرای است و تأکید بسیار بر ارزش تجربه می‌گذارد. به نظر وی تجربه‌گرایی مغایر دینی راستین نیست. از همین رو می‌گوید «بگذاریم تجربه‌گرایی که تاکنون با بدفهمیهای غریب با لامذهبی مرتبط بوده، برای یک بار با دین پیوند یابد، به اعتقاد من به‌زودی عصر جدیدی در زمینه دین و نیز فلسفه آغاز می‌شود[2].» از نظر اقبال نیز تجربه عینی[3] نقشی حیاتی در دین ایفا می‌کند. این تجربه یکی از سه منبع شناخت است. او می‌گوید، «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباط نزدیکی میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهدهٔ ژرفتر آن حدّت می‌بخشد[4].»

بدیهی است که منبع الهامبخش اقبال قرآن است. توضیحاتش در این خصوص راجع به فلسفه یونان حائز اهمیتند. او در انتقاد از سقراط می‌گوید «سقراط توجه‌اش را فقط به جهان بشری معطوف داشت. به نظر او انسان را فقط با انسان می‌توان مورد مطالعه کامل قرار داد، نه با عالم نباتات، حشرات و ستارگان. این نظر چه قدر با روح قرآن ناسازگار است که در آن می‌بینیم پروردگار عظیم زنبوری حقیر[5] را مورد الهام قرار می‌دهد و خواننده را مدام به مشاهدهٔ تغییرات دایمی ابر و باد و آسمان پر ستاره می‌خواند و همچنین تناوب روز و شب و سیاراتی که در فضای بی‌کران در چرخشند![6]»

اقبال به همین نحو افلاتون را به باد انتقاد می‌گیرد که «ادراک حسی را خوار

۱ـ سوره غاشیه: ۲۰-۱۷، نقل از بازسازی، ص ۵۰

۲ـ *A Pluralistic Universe* نوشته W. James، ص 314

3. empirical experience

۴ـ بازسازی، ص ۱۶۶

۵ـ اشاره به سوره نحل آیات ۶۸ و ۶۹

۶ـ بازسازی، ص ۳۵

شمرد و نظریه خشکی ارایه داد که معرفت واقعی نیست و این چه قدر با قرآن مغایر است که شنیدن و دیدن را به عنوان با ارزش‌ترین هدایای الاهی مورد ملاحظه قرار می‌دهد و اعلام می دارد که چشم و گوش در نزد خداوند برای آنچه که در این جهان از ایشان سرزده، مورد بازخواست قرار خواهند گرفت[۱].»

۲- تکثرگرایی

تفاوت

جیمز

دنیای تکثرگرا

جیمز جهان را تکثرگرا می‌داند و آن را نه عالم واحد، بلکه متکثر می‌خواند. تجربه ما هم نشان می‌دهد که در جهان تعدد و گوناگونی و کثرت، بخصوص کثرت، وجود دارد. از نظر ویلیام جیمز عالم ناتمام است. این جهان آزادی فردی را تضمین، و نیاز طبیعت اخلاقی[۲] را برآورده می‌سازد. تکثرگرایی مغایر با ادعای اصالت وحدت است که آدم و عالم را حاصل سحاب اولیه[۳] یا جوهر نامتناهی[۴] یا خدای قادر می‌داند. «از نظر یک وحدت‌گرا، جهان از هر لحاظ وحدت مطلق است. عالمی است کاملاً یکپارچه، دارای وحدت و مطلق که تمام تفاوتها و تضادها در آن سازش یافته‌اند[5].» پس امور این جهان وحدت‌گرا مقدر[۶] است و ما عروسکهایی

۱ـ *بازسازی*، ص۳۵

2. moral nature

۳ـ primitive nebula براساس این فرضیه منظومه شمسی ابتدا از سحابی گرم و پر گاز و غبار به وجود آمد.

4. infinite substance

۵ـ *A History of Philosophy*، نوشته Frank Thilly، ص 604

6. determined

هستیم در دست جوهر مطلق[1]. چنین برداشتی از عالم، فردیت، آزادی، مسئولیت اخلاقی، مبارزه و تلاش را از آدمی سلب می‌کند. به علاوه نافی اختیار فردی و ابداع است. وحدت‌گرایی[2] «مسأله‌یی فسادآفرین است که اصل تغییر و تحول را به شمار نمی‌آورد و تقدیرگرای است[3].»

باتوجه به فلسفه ویلیام جیمز درخصوص آزادی اراده، تصورش از عالم متکثر مؤید وجود علتی در پس پشت هر عمل و انتخابی است. ویل دورانت در توضیح دیدگاه جیمز می‌گوید «ارزش عالم متکثر در قیاس با عالم واحد به این است که در آن یک به رغم جریانات متضاد و نیروهای ستیزنده، قدرت و اراده خود ما به حساب آورده می‌شود و در تصمیم‌گیری مؤثراند؛ این جهانی است که هیچ چیز در آن قطعیت ندارد، و هر عملی دارای اهمیت است[4].» ویل دورانت در توضیح بیشتر نظر جیمز می‌گوید [در دنیای متکثر] «می‌توانیم چند سطری در مورد نقشهایی که بازی می‌کنیم بنگاریم، [زیرا] گزینشهای ما با معیاری شکل می‌گیرد که در آینده می‌باید با آن به سر بریم. در چنین جهانی می‌توانیم آزاد باشیم؛ این دنیای اتفاق[5] است، نه تقدیر؛ همه چیز "ناتمام" است، و وجود و عمل ما می‌توانند همه چیز را تغییر دهند. به قول پاسکال[6] اگر بینی کلئوپاترا یک سانت درازتر یا کوتاهتر بود، کل تاریخ تغییر می‌کرد[7].»

ولی در نظام فکری جیمز وحدتی میان تکثر اشیاء نیست. به عقیده وی سازماندهی در جهان مراتبی دارد، ولی درست به میزانی است که می‌توانیم

---

1. absolute substance
2. monism

۳ـ مأخذ پیشین

۴ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 515

5. chance

۶ـ Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳) فیلسوف، طبیعی‌دان و مهندس فرانسوی. نقل قول معروفی که از وی شده در کتاب او به نام *افکار* (*Pensées*) مذکور است.

۷ـ *The Story of Philosophy*، ص 516

آن را عملاً بیابیم و با تجربه هم معلوم می‌شود که به یکدیگر پیوسته‌اند. «جهان تا بدان حد که آزمودیمش واحد است و باید به هم پیوسته باشد، منتها از آن رو متکثر است که ارتباط معینی میان اجزایش وجود ندارد.

بنابراین جیمز تکثرگرای است و با تکثرگرایی مورد نظرش وحدت مطلق جهان را که وحدت گرایان اظهار می‌دارند از هر جهت نفی می‌کند[۱].» جیمز به واقع همانند دیگر تجربه‌گرایان غربی، تجربه‌گرایی خویش را فقط محدود به ادراک حسی می‌نماید. از این رو وحدتی را که او سعی می‌کند به اشیاء، از جمله انسان، بدهد ظاهری است. بنابراین آن را باید وحدتی سطحی دانست.

اقبال

اقبال به عکس وحدت اشیاء را باطنی می‌داند. بنا به گفته وی همه چیز از عالی تا دانی یک خود است (حتی ماده، منِ اسفل است). اقبال با نفی نظریه ماده بی‌جنبش[۲] از وحدت اشیاء دفاع می‌کند. او از راسل جانبداری می‌کند که در مورد نظریه نسبیت گفته است «ماده در مفهوم عام چیزی است که در زمان وجود دارد و در مکان حرکت می‌کند. اما از دید نظریه جدید نسبیت، این نگرش هیچ قابل دفاع نیست. دیگر ذره‌یی از ماده چیزی دائمی با حالتهای گوناگون نیست؛ بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم. آن سختی و استحکام قدیم همراه با ویژگیهایی که ماده‌گرایان بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بربسته است[۳].» از این نظر اقبال وحدت‌گرای روحی[۴] است. ولی وحدت‌گرایی او به معنای وحدت وجود[۵] نیست که همه چیز را خدا می‌داند. این اندیشه البته عالم را عالمی بسته می‌شمارد و همه اشیاء را برای ابد تثبیت شده.

۱ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص517

2. inert matter

۳ـ *بازسازی*، ص ۸۰

4. spiritual monist

5. pantheism

اقبال اظهار می‌دارد که هر روحی[1] از نیروی آمر خداوند[2] ناشی شده[3]. بنابراین وحدت اشیاء باطنی است.

از نظر وی اسلام مطلق‌گرایی[4] را قبول ندارد. او در مورد تصورش از کثرت‌گرایی صریحاً از قرآن شاهد می‌آورد که عالم متکثر را این چنین توصیف می‌کند:

«مگر نمی‌بینید که خدا هر چه را در آسمانها و زمین هست رام شما کرد و نعمتهای خویش، آشکارا و نهان، بر شما کامل نمود...[5]»

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: عالم قابل توسعه

از نظر جیمز عالم قابل توسعه است. این عالم بسته نیست، بلکه عالمی بالنده است. او عقیده دارد که ابداعات روی می‌دهد و آینده جهات تازه می‌یابد[6]. اقبال نیز معتقد به گسترش عالم است. ولی منشأ این اندیشه جیمز نیست، بلکه قرآن است. او می‌گوید: جهان به گونه‌یی شکل یافته که قابل گسترش است:

... و در خلقت هر چه بخواهد می‌افزاید...[7]

اقبال در این مورد باز هم از قرآن استناد می‌جوید و می‌گوید: این جهان «چنان نیست که بسته، محصولی به پایان رسیده، بی‌تحرک و غیرقابل تغییر باشد. ژرفایش را بکاوید شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد:

---

1. soul
2. directive energy

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۸۵. در اینجا منظور از نیروی آمر اشاره است به آیه معروف «و یسئلونک عن الرّوح قل الرّوح من امر ربی...» بنی اسرائیل: ۸۵

4. absolutism

۵ـ لقمان: ۲۰، نقل از بازسازی، ص۴۶

۶ـ *Some Problems of Philosophy*، نوشته William James

Bergson in a Pluralistic Universe و فصلهای مربوط به Novelty and Causation

۷ـ فاطر: ۱، نقل از بازسازی، ص۴۵

بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را آفرید، پس آنگاه خدا آفرینش واپسین (جهان دیگر) پدید می‌کند...[۱]»

بنا به گفته اقبال چنین برداشتی از جهان قابل گسترش یکی از نکات اساسی است که اندیشه اسلامی را از فکر یونانی متمایز می‌سازد. او می‌گوید «سرانجام... درک تدریجی تعالیم قرآن که عالم را در اصل خویش پویا و مستعد فزونی می‌داند، اندیشمندان اسلامی را به مخالفت با تفکر یونانی کشاند که در شروع پیشرفت دوران فکری خویش با علاقه‌یی وافر در همین زمینه به مطالعه و تحقیق می‌پرداختند[۲].» سپس می‌افزاید، انیشتین کاملاً درست می‌گوید که «عالم محدود ولی بی‌کران[۳] است[۴].» محدود است زیرا مرحله‌یی گذرا (به گفته قرآن "شأن") از آگاهی بی‌اندازه و نامحدود خداست، بی‌کران است زیرا قدرت خلاق خدا ذاتاً نامحدود است. توضیح این حقیقت براساس مفاهیم قرآنی چنین است که عالم مستعد فزونی است. این حقیقت ساده که در قرآن بیان شده بزرگترین ضربه‌یی بود که به دستگاههای اندیشه استدلالی پیش از اسلام، و نیز نظریه حرکت دورانی نور که در میان همه متفکران آریایی مشترک بود وارد آورد.

اقبال دیدگاهش را در این خصوص مختصر و صریح چنین اظهار می‌دارد «به عقیده من نظری بیش از این با جهان بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را طرح صورت پذیرفته‌ی ناپایدارِ از پیش تصور شده‌یی بدانیم[۵].»

ب: بهبودگرایی[۶]

جیمز همانند اقبال معتقد به بهبودگرایی است. بهبودگرایی دیدگاهی است براین اساس که «جهان نه به کلی بد است و نه کاملاً خوب، بلکه مقادیر نسبی

۱ـ عنکبوت: ۲۰، نقل از *بازسازی*، ص ۴۵

۲ـ *بازسازی*، ص ۲۲۳

3. boundless

۴ـ *بازسازی*، ص ۸۶

۵ـ *همان*، ص ۱۱۳

6. meliorism

خوبی و بدی قابل تغییر است و خوبی می‌تواند فزونی یابد. تلاش بشری که موجب پیشرفت جهان می‌شود می‌تواند در بهتر ساختنش موثر باشد که احتمالاً تکامل زیست شناختی و تحول اجتماعی نیز بدان سو گرایش دارد. این اصطلاح را جرج الیوت[1] وضع کرده[2] که نه معادل خوش‌بینی است، نه برابر با بدبینی، و نه آمیزه‌یی از این دو[3].»

ویلیام کلی رایت این موضوع را به روشنی چنین توضیح داده است «در مورد عقیده جیمز دایر بر این که اراده ما تا حدی آزاد و نامقدر است، یعنی این که با به کار گرفتن اختیارمان می‌توانیم جهان را بهتر سازیم. این یعنی *بهبودگرایی* (یا meliorism از کلمه melior به معنای بهتر ساخته شده)، نظریه‌یی که می‌گوید جهان نه مطلقاً خوب است (خوش بینی)، و نه کاملاً بد (بدبینی)، بلکه شایسته بهترشدن است[4]. ما به عنوان تجربه‌گرا باید با واقعیات آنچنان که به نظر می‌آیند مواجه شویم. بسیاری از واقعیات، خوب و بسیاری بد هستند.

۱ـ George Eliot نام مستعار Mary Ann Evans بانوی نویسنده انگلیسی (۱۸۸۰-۱۸۱۹). از او رمانهای *آدام بید* *(Adam Bede)* (۱۸۵۹)، *دمیل آن دفلاس* *(The Mill on the Floss)* (۱۸۶۱) سایلاس مارنر *(Silas Marner)* (۱۸۶۱) و نیز رمان چهار جلدی *میدل مارچ* *(Midle March)* (۱۸۷۱و۱۸۷۲) به چاپ رسیده است، کتاب اخیر را که شاهکار اوست در زمره آثار بزرگ در ادبیات داستانی انگلیس می‌دانند. رمانهای این نویسنده حاکی از رئالیسمی مهیج هستند.

۲ـ لازم به ذکر است که meliorism همان اندیشه‌یی است که اول بار به صورتی گسترده در آیین زردشت مطرح شد و از تعالیم محوری *اوستا*ست.

۳ـ *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D.Runes، ص 195

۴ـ مولوی نیز همین نظر را در مورد خیر و شر دارد. در مثنوی ابیاتی فراوان می‌توان یافت که در رد مطلق بودن خیر و شر است:

آن که گوید جمله حق‌اند احمقی است — وان که گوید جمله باطل، او شقی است

(دفتر دوم: ۲۹۴۲)

زهر مار آن مار را باشد حیات — نسبتش با آدمی باشد ممات

پس بد مطلق نباشد در جهان — بد به نسبت باشد این را هم بدان

(دفتر چهارم: ۶۵ و ۶۸)

ما نباید همراه با ایده‌گرایان[1] صرف سعی در تأویل شر کنیم و با این فکر که بدی هم پیش از این بخشی از خوبی ابدی بوده، خود را توجیه نماییم. همچنین نباید همراه با شوپنهاور سعی در تأویل خیر کنیم و با این فکر که هر موجودی بد است خود را قانع نمائیم. بلکه باید دریابیم که جهان از چه رو آمیزه‌یی از نیکی و بدی است. ولی از آنجا که در گزینش آزادیم و در عالمی متغیر و شکوفا زندگی می‌کنیم، می‌توانیم در بهتر ساختنش نقشی خالصانه ایفاء نماییم.... ما انسانهایی هستیم آزاد در دنیایی بدیع که حداقل می‌توانیم سعی در بهبودش داشته باشیم[2].»

اقبال

از نظر اقبال با شناختی که اکنون از جهان داریم به دشواری می‌توان جانب خوش‌بینی یا بدبینی را گرفت، ولی تعالیم قرآن بر بنیاد بهبودگرایی است. او می‌گوید «از نظر برونینگ[3] که فیلسوفی خوش‌بین است همه چیز جهان نیکوست، ولی از دید شوپنهاور که فیلسوف بدبینی است، جهان زمستان ابدی است که اراده‌یی کور، خود را در آن به صورت چیزهای زنده‌ی متنوع و نامحدود عیان می‌کند که برای لحظه‌یی کوتاه از پدید آمدنشان غمینند و سپس برای همیشه ناپدید می‌شوند. در این مرحله از شناختِ ما نسبت به عالم، هرگز نمی‌توانیم در مورد اختلافی که میان خوش‌بینی و بدبینی پدید

---

1. idealist

۲ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 515و 516

۳ـ Browning (۱۸۱۲-۱۸۸۹) شاعر و فیلسوف انگلیسی. اقبال درباره‌اش می‌گوید «تفکر فلسفی به این نتیجه می‌رسد که دستیابی به دانش مطلق غیرممکن است. برونینگ، شاعر معروف با بحثی هنرمندانه این غیرممکن را به کاربردی اخلاقی مرتبط می‌سازد. این شاعر می‌گوید: تردید به دانائی انسان شرط لازم رشد اخلاق است، زیرا دانش کامل، آزادی انسان را در انتخاب از میان می‌برد.» (سونش دینار، دیدگاه‌های علامه اقبال، تألیف م.ب.ماکان. ص ۲۷۱)

می‌آید، تصمیمی بگیریم. ساختمان عقلی ما چنان است که تنها می‌توانیم دریافتی جزیی در مورد حقایق اشیاء داشته باشیم. ما نمی‌توانیم نیروهای عظیم کیهانی را که هم ویرانگرند و هم در عین حال سبب تقویت و توسعه‌ی حیات، کاملاً فهم کنیم[۱].»

منبع دیدگاه اقبال قرآن است. او می‌گوید «تعلیمات قرآن که به استطاعت بشر در بهبود رفتارش و نیز بر توانایی او در نظارت بر نیروهای طبیعی باور دارد، نه بر بنیاد خوشبینی است و نه براساس بدبینی. اصولش بر پایه اعتدال و بهبودگرایی است، عالم را مجموعه‌یی بالنده می‌داند که به امید پیروزی نهایی بشر بر شر، زندگانی یافته است[۲].»

III. حقیقت غایی

ویژگیهای اصلی

تفاوت

جیمز

خدا ـــ خود وسیعتر[۳] ـــ معیار عملی[۴]

ویلیام جیمز می‌اندیشد که خدا فقط «خود وسیعتر» یا «بیشتر» است. از نظر او «مؤمن پیوسته همراه با یک خود وسیعتر است که از این طریق به قدر آگاهی خویش[۵]، تجربه‌های جاری در آن را کسب می‌کند[۶].»

همچنین به نظر وی خدا تقریباً حیاتی فرابشری[۷] است. او می‌گوید «به نظرم از همه شواهد موجود چنین برمی‌آید که ما با شدت تمام به نوعی حیات

۱ـ بازسازی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲   ۲ـ همان، ص ۱۵۲

3. Wider Self   4. pragmatic

۵ـ مفهوم نهایی این نظر را قیاس کنید با بیت معروف زیر از حافظ:

تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند   به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

۶ـ *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص 307

7. superhuman

فرا انسانی عقیده می‌یابیم که برایمان ناشناخته است و با آن می‌توانیم دارای دو نوع خودآگاهی شویم[۱].»

او صحت وجود خدا را با معیار عمل‌گرایی[۲] می‌سنجد و جز این طریقی نمی‌شناسد. جیمز تأئید می‌کند که باتوجه به «اعتقاد غریزی بشر: خدا واقعیت دارد، زیرا علت معلول‌های واقعی است[۳].» از نظر عمل‌گرایی جیمز «آزمون حقیقت احتمالی، تنها عاملی است که بهتر از هر چیز می‌تواند ما را از این طریق هدایت کند به آنچه که هر جزیی از حیات را به بهترین نحو با یکدیگر هماهنگ، و با جمیع نیازهای تجربه ترکیب می‌کند، بی‌آن که چیزی فروگذار شود[۴]. این امر با اندیشه‌های دینی هم ممکن است، بخصوص می‌تواند با مفهوم خدا اثبات شود، عمل‌گرایی چگونه می‌تواند احتمالاً وجود خدا را انکار کند[۵].» بنا به گفته تیتوس «برخی نظریه‌ها، مانند نظریه اعتقاد به وجود خدا مایه تسلی و نیروبخش هستند؛ و فایده‌شان مبین صحتشان است. آدمیان حق دارند پاره‌یی عقاید را به عنوان فرضیه بپذیرند و آنها را در جریان زندگی بیازمایند؛ که اگر نتایج دلخواه به دست آید، معتبراند. عمل‌گرایی در این طریق برخی عقاید مبتنی بر سنت و راست دینی[۶] را توجیه می‌کند[۷].»

تصور جیمز در مورد خدا به لحاظ دینی یأس‌آور است. او خدا را تعریف

۱ـ مأخذ پیشین

2. pragmatism

۳ـ *The Varities of Religious Experience*، نوشته ویلیام جیمز، ص 507

۴ـ ویلیام جیمز در سومین بخش از کتاب *پراگماتیسم* (ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۷۸) مثالهایی در همین زمینه ذکر می‌کند، از جمله می‌گوید «بسیاری از واقعیتها چنان به نظر می‌آیند که آشکارا با یکدیگر طراحی شده‌اند. مثلاً منقار، زبان، پاها، دم و اعضاء دیگر دارکوب او را به طرز شگفت‌انگیزی با جهان درختان سازگار می‌کنند تا بتواند از حشرات پنهان در پوست درخت تغذیه کند.»

۵ـ *Pragmatism*، نوشته William James، ص 80

6. orthodox

۷ـ *Living Issues in Philosophy*، نوشته Harold H.Titus، ص 270

نمی‌کند. به وجود [چیزی به نام] خود فقط از آن رو اعتقاد دارد که اندیشه‌یی مفید است. او خدا را «غیر[۱]» می‌داند با حیاتی فرابشری. خدای او خدای شخصی[۲] با صفاتی نظیر نامتناهی، قدیر[۳]، علیم[۴]، و سرمد[5] نیست. برتراند راسل درست می‌گوید که «دین از نظر جیمز پدیده‌یی انسانی است و از این رو بدان علاقمند است، به همین سبب توجه اندکی به اهداف مورد نظر آن دارد. او می‌خواهد مردم خوشبخت باشند و اگر اعتقاد به خدا خوشبختشان می‌سازد باید گذاشت به وی معتقد باشند. این اندیشه، تا این حد، فقط خیرخواهی است، نه فلسفه؛ زمانی فلسفه می‌شود که گفته آید اگر آن اعتقاد خوشبختشان می‌سازد حقیقی است. این، از نظر کسی که آرزومند معبود است، اقناع‌کننده نیست. او به دلش نمی‌نشیند که بگوید "اگر به خدا اعتقاد داشتم، خوشبخت می‌بودم". بلکه دوست دارد بگوید که "چون به خدا اعتقاد دارم، خوشبختم". وقتی او به خدا اعتقاد دارد، اعتقادی از نوع عقیده به وجود روزولت، چرچیل یا هیتلر است؛ به نظر وی، خدا هستی واقعی است، نه صرفاً اندیشه‌ی بشری که تأثیرات نیکو دارد. همین عقیده اصیل است که تأثیرات نیکو دارد، نه جانشین بی‌توش و توانی که جیمز برای خدا تراشیده. بدیهی است که اگر بگویم "هیتلر وجود دارد" منظورم این نیست که "تأثیرات ناشی از عقیده به وجود داشتن هیتلر هم خوب هستند". برای مؤمن واقعی همین امر در مورد خدا نیز صادق است[۶].» ویل دورانت در این باب توضیح می‌دهد که خدای جیمز درست مثل کالایی است در معرض فروش. او می‌گوید «آن طور که جیمز از خدا سخن می‌گوید، گویی کالایی است که باید

۱ـ other غیر یا دیگر؛ ماسوی الله؛ عالم کون؛ غیرمن.

۲ـ personal God خدای متشخص؛ خدای مانند شخص.

3. omnipotence

4. omniscient

5. eternity

۶ـ *The History of Western Philosophy*، نوشته B.Russell، ص 772

با هر نوع شگرد تبلیغاتی دلچسب به یک مشتری حسابگر فروخته شود؛ او طوری ما را بـه ایمان دینی می‌خواند که گویی دعوتمان می‌کند به سرمایه‌گذاری بلندمدت با بهره بالاکه هیچ زیانی در آن نیست و جهان [دیگر] جایزه آن است. این امر واکنش دفاعی آمریکایی‌های جوان، علیه مابعدالطبیعه و دانش اروپایی بوده است[۱].»

ویلیام کلی رایت نیز دیدگاه جیمز را مادی و کاسبکارانه، و اعتقادش را به خدا فقط برای کسب فایده می‌داند. «سخن جیمز در موارد دیگر، گذشته از دین، به لحاظ اخلاقی و علمی، مبهم‌تر است. به نظر می‌رسد، آنچه او می‌خواهد در رسالاتی مانند *میل به اعتقاد*[۲] بگوید این است که چون در حال حاضر شناخت علمی دقیق در برخی زمینه‌ها میسر نیست، پس حق داریم که به زیان خودمان بپذیریم که شاید اشتباه کرده باشیم، چنین عقایدی با طبع عاطفی[۳] ما بسیار سازگارند و به نظر می‌رسد احتمالاً در زندگی مفید واقع شوند. برای مثال اگر اعتقاد به خدا موجب شهامت و جرأت در انسان می‌شود و او را سعادتمندتر و مفیدتر می‌سازد، حق دارد به وجود خدا ایمان آورد. حتی مواردی وجود دارد که اعتقاد به اندیشه‌یی منجر به اخلاق و رفتاری می‌شود که آن اندیشه را درنهایت حقیقی می‌سازد، در حالی که نیاز به جرأت و اعتماد به نفس موجب زمینه‌سازی اندیشه نادرست می‌شود[۴].»

علاوه بر این، رایت می‌گوید «دلیل وجود خدا اساساً در تجربه‌های شخصی و باطنی وجود دارد. این دلیل باید با دلایل دیگر حقایق مورد قبولمان متوازن و هماهنگ باشد و بالعکس. عقاید نهایی ما فقط زمانی تثبیت می‌شود که در ارتباط با هر دلیلی درست از آب در آمده باشد. این مثال نشان می‌دهد که عمل‌گرایی از نظر جیمز منحصراً مربوط به نتایج آنی حاصل از

۱ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 518 .

2. *The Will to Believe* 3. emotional nature

۴ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص512

عقیده نیست؛ سرنوشت غایی حیات بشری بر زمین مسأله‌یی است برای تفکر مبتنی بر اصالت عمل[۱].»

اقبال

گرچه به اعتقاد اقبال خدا من غایی[۲] است، ولی «غیر» یا خود بشریِ «برتر»[۳] نیست. او خدایی شخصی است با صفاتی نظیر سرمد، خلاق، علیم و قدیر. خدا درعین‌حال که وجودی‌کامن[۴] است، متعالی[۵] نیز هست[۶].

همچنین اعتقاد اقبال به خدا از نوع تفکر عملگرایانه‌یی نیست که مورد تایید جیمز بوده است. گرچه اعتقاد به خدا متضمن ارزش بزرگ عملی برای تکامل شخصیت بشری است، ولی از نظر اقبال عشق به خدا به خاطر عشق، و امری بنیادی است.

میرمحمد شریف درست می‌گوید که «به نظر ویلیام جیمز، ایمان تقریباً در هر کسی غریزی است. اقبال از این فراتر می‌رود و در عبادت مؤمنان دلیلی برای وجود خدا می‌یابد. عبادت در پی دوستی با خداست. زمانی که عابدی واقعی به آن دوستی نایل می‌شود، درک شهودی شیرینی از حقیقت غایی حاصل می‌کند، یعنی درک شهودی خدا ــ دیگر برای اثبات وجودش نیاز به دلیل بیشتری ندارد[۷].» اوج این ادراک شهودی مواجهه پیامبر اسلام(ص) با حقیقت غایی در معراج است که اقبال در موردش می‌گوید:

۱ـ *همان*، ص 514

2. Ultimate Ego　　3. super human self

۴ـ immanent کامن، چیزی که در ذات شیء و با آن همراه است. در اینجا مقصود این است که حقیقت خداوند در ضمیر کائنات جای دارد و خدا علت درونی موجودات است نه علت بیرونی.

۵ـ transcendental آنچه ورای حس و تجربه است و دست عقل بدان نمی‌رسد. عقیده به کامن و در عین حال متعالی بودن خدا را اصطلاحاً پنن‌ته‌ایسم (panentheism) می‌خوانند ر.ک *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب. ماکان. انتشارات قصیده‌سرا، فهرست موضوعات، ذیل «پنن ته‌ایسم».

۶ـ *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*، نوشته نذیر قیصر، ص 236

۷ـ *About Iqbal and His Thought*، نوشته میر محمد شریف، ص 50

موسی زهوش رفت به یک جلوه صفات
تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی

محدودیت خدا

از نظر جیمز خدا متناهی[۱] است، نه قادر مطلق[۲]. او محدود است خواه در قدرت، خواه در علم، یا هر دو با هم[۳].» اگر خدا قادر مطلق و نامتناهی بود نمی‌بایست شری وجود داشته باشد، در آن صورت مسأله نزاع آزادی ما با شر پیش نمی‌آمد. او می‌گوید «آفریننده [عالم] خودش نیازی به شناخت همه جزییات فعالیت نداشت مگر تا زمانی که پیش آمدند، نظرش در مورد جهان، دقیقاً همانند ما، نظری است که بخشی از آن در هر زمانی به واقعیات معطوف خواهد بود و بخشی به احتمالات[۴].» او همچنین می‌گوید که خدا «واسع[۵] نیست[۶].»

ولی نظر اقبال آشکارا با جیمز تفاوت دارد. به عقیده وی خدا به مفهومی که جیمز می‌گوید، محدود نیست. «نامتناهی بودن خدا متمرکز[۷] است نه گسترده[۸].» و آزادی و فعالیت انسان را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد. چیزی خارج از خدا وجود ندارد «عالم را نمی‌توان واقعیتی دانست که در برابرش قرار گرفته[۹].» همچنین «طبیعت یا غیرخود[۱۰] فقط لحظه زودگذری در حیات خداست.» او قادر مطلق است ولی قدرت مطلقش عاری از حکمت الهی

---

1. finite
2. all - powerful

۳ـ *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص 124

۴ـ *Will to Believe*، نوشته William James، ص 9

۵ـ all-embracing (محیط مطلق؛ جهانشمول).

۶ـ مأخذ پیشین

7. intensive

۸ـ *بازسازی*، ص ۱۲۷

9. not - self

۱۰ـ *بازسازی*، ص ۱۱۳

نیست. «هر فعالیتی، خواه آفرینشی یا غیر آن، نوعی محدودیت است که بدون آن تصور خدا به صورت یک خود سازنده‌ی ملموس ممکن نیست. تصور قدرت مطلق به صورت مجرد، یعنی نیرویی صرفاً کور و متزلزل و هوس آلود که مرز نمی‌شناسد. قرآن از طبیعت به عنوان عالمی که دارای نیروهای مرتبط با یکدیگر است تصور روشن و صریحی ارایه می‌دهد. بنابراین قدرت مطلق الاهی را در ارتباط صمیمانه با حکمت الاهی می‌بیند و آن را در تازگی، نظم و ترتیب جلوه‌گر می‌یابد نه در تزلزل و بوالهوسی[1].»

چند خدائی[2]

جیمز به دلیل وجود تنوع در عالم معتقد به یک اراده هماهنگ نیست. به نظر وی «بی‌فایده است که بگوییم این هرج و مرجی که در آن زندگی و حرکت می‌کنیم حاصل یک اراده هماهنگ است؛ زیرا نشان از تناقض و اختلاف در خود دارد. شاید پیشینیان از ما عاقل‌تر بودند و یحتمل که آیین چندخدایی باتوجه به تفاوتهای تعجب‌آور جهان، حقیقی‌تر از وحدت‌گرایی باشد. این چندخدایی پیوسته دین واقعی مردم بوده و امروز نیز چنان است[3].»

ویلیام کلی رایت تصور جیمز را در مورد آیین چندخدایی بدین گونه تجزیه و تحلیل کرده است: «او گهگاه باتوجه به گرایشات عمل‌گرایانه و خوش نیامدنش از وجود مطلق[4] به صورتی تقریباً مطایبه‌آمیز اظهار می‌دارد که شاید به جای خدای واحد، خدایان متعدد در عالم باشند[5].»

اقبال

اقبال به عکس می‌اندیشد که توحید (یگانگی خدا) نخستین رکن است. او در این باره ابیات زیبایی در رموز بی‌خودی دارد:

۱ـ بازسازی، ص ۱۵۰

2. polytheism

۳ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 515

4. Absolute (The ...)

۵ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Right، ص 524

[ملت بیضاتن و جان لااله — ساز ما را پرده گردان لااله
لااله سرمایه اسرار ما — رشته‌اش شیرازه‌ی افکار ما
حرفش از لب چون به دل آید همی — زندگی را قوت افزاید همی
نقش او گر سنگ گیرد، دل شود — دل گر از یادش نسوزد، گل شود
چون دل از سوز غمش افروختیم — خرمن امکان ز آهی سوختیم
آب دلها در میان سینه‌ها — سوز او بگداخت این آینه‌ها
شعله‌اش چون لاله در رگهای ما — نیست غیر از داغ او کالای ما
اسود از توحید احمر می‌شود — خویشِ فاروق و ابوذر می‌شود]
(۱۲۱-۱۲۸)

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: خدای شخصی

به رغم تفاوتهایی که ذکر شد، مشابهت‌هایی میان نظرات ویلیام جیمز و اقبال وجود دارد. برای مثال می‌توان همانندیهایی یافت میان تصوری که آنان از "خدای شخصی" دارند. از نظر جیمز، خدای شخصی "فوق بشری" است[۱]. ما همان طور که دیگر اشخاص را می‌شناسیم، خدا را هم می‌شناسیم. او می‌گوید [این شناخت] «چنان است که گویی *احساسی از واقعیتِ*...، *احساسی از حضور عینیِ*...، و *ادراکِ*... آنچه که می‌توان آن را در این موارد چیزی نامید در خود آگاهی بشر پدید می‌آید، چیزی ژرفتر و کلی‌تر از **حواس**[۲] خاص و جزیی که روانشناسی مرسوم فرض می‌کند اصل واقعیتهای موجود به وسیله آنها آشکار می‌شود. اگر چنین باشد باید فرض کنیم این حواس دیدگاهها و رفتارمان را با نخستین تأثیری که از احساس واقعیت دست می‌دهد، به حسب عادت بیدار و اصلاح می‌کنند؛ ولی، برای

۱ـ *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص 124.

2. senses

مثال، هر چیز دیگری، و هر اندیشه‌یی هم که آن [حس] را برانگیزاند به همان اندازه حق عیان‌کردن واقعیت را که معمولاً در اختیار موضوعات حس[۱] است دارا می‌باشد[۲].»

اقبال نیز معتقد به خدای شخصی است. او می‌گوید «چنانچه تجربه را مورد نقادی قرار دهیم آشکار می‌شود که حقیقت غایی باید حیاتی عقلاً هدایت شده[۳] باشد که باتوجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست، مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است که همه رشته‌ها به آن مربوط می‌شود. به‌سبب این ویژگی حیات است که حیات نهایی را فقط می‌توان به صورت یک خود تصور کرد[۴].» به علاوه اقبال بیان می‌دارد که خدا «یک خود دیگر بی‌همتا» است و حالت عرفانی «همان لحظه پیوند صمیمانه» با اوست[۵]. او در پاسخ به این سؤال که خدا را به عنوان یک خود دیگر و مستقل[۶] چگونه می‌توان تجربه کرد، با اشاره به شباهت این قضیه با تجربه اجتماعی روزانه ما می‌گوید: «ممکن است از من بپرسید: چگونه می‌شود خدا را بدون واسطه به عنوان خود دیگر مستقل، تجربه کرد؟ آیا این اصلاً ممکن است؟ صرفاً به این سبب که حالت عرفانی، حالتی انفعالی است، نهایتاً صحت دیگربودن[۷] خود تجربه شده را اثبات نمی‌کند. این پرسش از آن رو در ذهن شکل می‌گیرد که ما بی‌هیچ تأمل انتقادی، می‌پنداریم شناختمان از جهان بیرونی از طریق ادراک حسی، از نوع دیگر انواع شناخت است، اگر چنین بود هرگز نمی‌توانستیم از واقعیت خود خویش مطمئن باشیم، با این همه در پاسخ به سؤال بالا تجربه اجتماعی روزانه‌مان را قیاس می‌گیریم. در روابط اجتماعی خویش، چگونه از ذهن دیگران آگاهی می‌یابیم؟

---

1. objects of sense

۲ـ *The Varieties of Religious Experience*، نوشته William James، ص 58

3. a rationally directed life

۴ـ بازسازی، ص ۱۴۷

۵ـ همان، ص ۵۷ و ۵۸

6. independent other self

7. otherness

پیداست که ما خود خویش و طبیعت را به ترتیب با ژرف اندیشی[1] و ادراک حسی می‌شناسیم ولی برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خودآگاهی که در برابرم حضور دارد، حرکتهای جسمی[2] است، شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند، از اینجاست که من یک وجود خود آگاه دیگر را استنباط می‌کنم[3].» [اقبال همین نظر را در غزل گونه‌یی نیز آورده است:

صورتگری که پیکر روز و شب آفرید
از نقش این و آن به تماشای خود رسید
صوفی! برون ز بنگه تاریک پا بنه
فطرت متاع خویش به سوداگری کشید
صبح و ستاره و شفق و ماه و آفتاب
بی پرده جلوه‌ها به نگاهی توان خرید]

بنابراین من غایی متشخص[4] است،زیرابه نداهاودعاهایمان پاسخ می‌دهد[5].

ولی در این مورد نیز نظر اقبال متکی به ویلیام جیمز نیست. قرآن سرشار از شواهد متعدد است که در آنها سخن از اجابت نداها و دعاهای بندگان از سوی خداست.

اقبال در ارتباط با نظر یاد شده، آیات متعددی در کتاب *بازسازی اندیشه دینی در اسلام* نقل می‌کند. از آن جمله آیه زیر:

> و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، نزدیک هستم، و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعایش را اجابت کنم[6].

---

1. inner reflection
2. physical

۳ـ *بازسازی*، ص ۵۸

4. personal

۵ـ مضمون بسیاری از آیات، از جمله آیه ۶۰ سوره مومن: اُدعونی اَستَجب لکم.

۶ـ بقره: ۱۸۶

ب: نفی آیین وحدت وجود[۱] و خداپرستی سنتی[۲]

جیمز مخالف آیین وحدت وجود است زیرا خدا را کامن می‌سازد، هیچ آزادی و اختیاری برای اراده بشری، تحول، تغییر و پیشرفت قایل نیست. زندگی فعال، اجتماعی و اخلاقی بشر را ضایع می‌سازد. جیمز درست می‌گوید که «شر از منظر بینش وحدانی[۳] و وحدت وجودی، همانند هر چیز دیگر از خدا نشأت می‌گیرد، در اینجا مشکل این است که اگر خدا خوب مطلق است، آنگاه باید دید چگونه چنین امری می‌تواند احتمالاً ممکن باشد[۴].» همچنین جیمز خداپرستی سنتی یا تعالی‌گرایی[۵] را که «میراث خوار خداپرستی اسکولاستیک است[۶]» نفی می‌کند. اقبال نیز آیین وحدت وجود و خداپرستی سنتی که خدا را وجودی استعلایی[۷] می‌سازد قبول ندارد.

در غزلی از منظومه اردوی *بانگ درا* می‌گوید:

[وقتی که آن بی‌نیاز (خدا) دست کرم خود را گشاده کند
باید که نیازمند (انسان مؤمن) به عجز خود ناز کند
ای واعظ! تو خدا را بر عرش نشانده‌ای
این چه خدایی است که از بندگان احتراز کند
ای ساقی! در نگاه من آن کس رند نیست،
که در هوشیاری و مستی‌اش امتیاز کند
کسی از واعظ بپرسد: چه زیانی به تو می‌رسد

---

1. pantheism
2. classical theism
3. monistic

۴ـ *William*، نوشته William James، ص 115

۵ـ transcendentalism، تعالی گرایی. قول به اینکه خدا از همه برتر است و نسبت او با کائنات مانند نسبت صنعتگر است با مصنوعش و بنابراین دست عقل به او نمی‌رسد و خارج از حدود تجربه بشری است.

۶ـ *Pragmatism*، نوشته William James، ص 17

7. transcendental

اگر آن بی‌نیاز، رحمت به انسان بی‌نماز کند؟
ناله بلبل به سبب جدائی میان لاله و گل است
در جهان کسی نباید دوگانه‌نگری کند
غرور زهد است که به واعظ آموخته
به بندگان خدا زبان دراز کند
خدا کند چنان توفانی برخیزد که اقبال را
از هند برباید و غبار راه حجاز کند[۱]]

راقم این سطور موضوع مذکور را در یکی از کتابهایش به نام *تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال* به تفصیل مورد بحث قرار داده است[۲]. ولی ذکر این نکته حایز اهمیت است که او در این حد متوقف نمی‌شود. از نظر او خدا هم کامن است و هم متعالی، نه آن که فقط یگانه و فقط غیر[۳] باشد. [اقبال در چهارمین بخش از مثنوی *گلشن راز*جدید درپاسخ به این سؤالات که:

«قدیم و مُحدَث ازهم چون جدا شد؟ — که این عالم شد، آن دیگر خدا شد[۴]»
«اگر معروف و عارف ذات پاک است — چه سودا در سر این مشت خاک است؟[۵]»

می‌گوید:

خودی را زندگی ایجاد غیر است — فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار[۶] است — شمار ما طلسم روزگار است
دمادم دوش و فردا می‌شماریم — به هست و بود و باشد کار داریم

۱ـ *بانگ درا*، چاپ لاهور، ص ۱۰۶ - در ترجمه سعی شده تا حد ممکن از مفردات و ترکیبات اصلی استفاده شود.
۲ـ *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*، ص 236-241
۳ـ other، غیر. عالم و آن دو نوع است: لطیف و کثیف. لطیف مانند روح، نفوس و عقول. کثیف مانند عرش و کرسی و فلک و دیگر اجسام (*کشاف اصطلاحات*)
۴ـ سؤال دوازدهم *گلشن راز* شبستری
۵ـ سؤال ششم از مثنوی شبستری
۶ـ شمار (در اینجا): حدس و گمان

از او خود را بریدن فطرت ماست   تپیدن نارسیدن فطرت ماست
نه ما را در فراق او عیاری   نه او را بی‌وصال ما قراری
نه او بی ما، نه مابی‌او،چه‌حال‌است   فراق ما فراق اندر وصال است
(۱۳۵-۱۴۲)

در و دیوار و شهر وکاخ وکو نیست   که اینجا هیچکس جز ما و او نیست
گهی خود را ز ما بیگانه سازد   گهی ما را چو سازی می‌نوازد
گهی از سنگ تصویرش تراشیم   گهی نادیده بر وی سجده پاشیم
گهی هر پرده‌ی فطرت دریدیم   جمال یار بی‌باکانه دیدیم[1]]
(۱۵۰-۱۵۳)

در اینجا اقبال آشکارا تحت تأثیر مولوی است که آیین وحدت وجود و خداپرستی سنتی را نفی می‌کند:

[بی تعلق نیست مخلوقی بدو   آن تعلق هست بی‌چون ای عمو!
زان که فصل و وصل نبود در روان   غیر فصل و وصل نندیشد گمان
غیر فصل و وصل پی بر از دلیل   لیک پی بردن بننشاند غلیل[2]
پی، پیاپی می‌بَر ار دوری زاصل   تا رگ مردیت آرد سوی وصل
این تعلق را خرد چون ره‌برد   بستهٔ فصل است و وصل است این خرد[3]]
(دفتر چهارم: ۳۶۹۵-۳۶۹۹)

مولوی با ذکر تمثیلی زیبا از آهن و آتش روشن می‌سازد که خدا هم کامن است و هم متعالی. وقتی آهن در آتش افکنده می‌شود رنگ آتش را به خود می‌گیرد، ولی هرگز آتش نمی‌شود و هویتش را حفظ می‌کند:

۱ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک شرح *گلشن راز* جدید از این مترجم.
۲ـ غلیل: تشنگی؛ عطش؛ حرارت
۳ـ سعدی نیز همین مضمون را به بیانی دیگر در *گلستان* آورده است «چندان که تعلق آدمی به روزی است، اگر به روزی دِه بودی، به مقام از ملایک در گذشتی.»

[رنگ آهن محو رنگ آتش‌است	ز آتشی می‌لافد و خامش وش‌است
چون‌به سرخی‌گشت‌هم‌چون‌زرّکان	پس اناالنّاراست لافش بی‌زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم، من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن	آزمون کن دست را در من بزن
آتشم من گر تو را شد مشتبه	روی خود برروی من یکدم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملایک ز اجتبا
نیز مسجود کسی کو چون ملک	رسته باشد جانش از طغیان و شک
آتش چه! آهن چه! لب ببند!	ریش تشبیه مشبه را مخند
پای در دریا منه کم گو از آن	بر لب دریا خمش کن لب گزان
گرچه صد چون من ندارد تاب بحر	لیک من نشکیبم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد
خونبهای عقل و جان این بحر باد

(دفتر دوم: ۱۳۵۸-۱۳۴۸)

مولوی «مرشد روشن ضمیر» اقبال معتقد به جاودانگی شخصی است. او می‌گوید انسان چنان نیست که مثل قطره‌یی که در دریا مستحیل می‌شود در خدا فانی شود؛ به عکس فردیت خود را همچون چراغی در برابر آفتاب حفظ می‌کند:

چون زبانه شمع‌پیش‌آفتاب	نیست‌باشد، هست باشد درحساب
هست باشد ذات او تا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد زان شرر
نیست باشد، روشنی ندهد تو را	کرده باشد آفتاب او را فنا]

(دفتر سوم: ۳۶۷۳-۳۶۷۱)

ج: تجربه دینی

برخی از منتقدان می‌اندیشند که شیوه اصلی تفکر اقبال متأثر از ویلیام جیمز است. این امر به سبب مشابهت‌هایی است که آنان در اندیشه جیمز و

اقبال یافته‌اند، بخصوص در مورد ۱) ویژگیهای تجربه دینی؛ و ۲) آزمونهای عملی تجربه دینی.

۱) ویژگیهای تجربه دینی

تقریباً پنج ویژگی وجود دارد که جیمز و اقبال هر دو درباره‌اش بحث کرده‌اند. بی‌تردید شباهتی بارز در دیدگاههایشان وجود دارد. ولی آیا مبتکر این مفاهیم جیمز بوده است؟ آیا این نظرات را در دیدگاههای عارفان اندیشمندی نمی‌یابیم که بسیار پیشتر از جیمز بیان داشتند؟ برای پاسخ به این سؤالات یک بررسی تطبیقی در سه مورد به منظور اثبات صحت آنچه گفته شد در اینجا ارائه می‌شود.

بی‌واسطگی[1]

بی‌واسطگی «مقابل نمایندگی، یعنی حضور مستقیم در برابر ذهن موضوع مورد شناخت[2].»

جیمز و اقبال بی‌واسطگی را به همین معنا دانسته‌اند. از نظر جیمز کیفیت تجربه عرفانی «باید مستقیماً تجربه شود[3].» بنا به گفته اقبال «بی‌واسطگی تجربه عرفانی، معنایی جز این ندارد که ما خدا را درست مثل دیگر مدرکات می‌شناسیم[4].»

ولی در ادبیات عرفانی وجود چنین نظراتی از امور متداول است که شهود (خودآگاهی، کیفیت مشاهده)، و کشف (برافتادن پرده یا حجاب) نامیده

---

1. immediacy

۲ـ *Dictionary of Philosophy*، تألیف Rune. شناخت مستقیم یا بی‌واسطه، شناختی است که بدون وجود واسطه بین فاعل شناسایی و متعلق یا موضوع شناسایی تحقق یابد. مثل شناخت انسان از خویشتن و یا شناخت شهودی. حال آن که شناخت استدلالی یا برهانی شناخت با واسطه و غیرمستقیم است.

۳ـ *Varities of Religious Experience*، نوشته ویلیام جیمز، ص 371

۴ـ بازسازی، ص ۵۶

می‌شوند. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق / 1207-1273) آن را «دیدن» می‌نامد،[1] که رؤیتی است سعادت‌آمیز، یعنی «خدا را مستقیماً، در حالی که همه حجابهای حسی از میان رفته، روبارو درک کردن، نه از میان شیشه‌یی کبود...[2]» همچنین به نظر غزالی (۴۰۵-۵۰۵ ق./ 1058-1111) شهود «ادراک بی‌واسطه است، گویی کسی شی‌یی را با دستش لمس کند[3].» [اقبال در *بازسازی اندیشه* پس از بحثی طولانی به این نتیجه می‌رسد که «بی‌واسطگی شناخت تجربی در حالت عرفانی بی‌همانند نیست. نوعی تشابه با تجربه معمولی ما دارد و احتمالاً به همان مقوله مربوط می‌شود[4].»]

غیرقابل انتقال[5]

جیمز درباره شهود می‌گوید، «موضوعش بی‌درنگ نشان می‌دهد که به توضیح در نمی‌آید و نمی‌شود گزارشی مناسب از محتویاتش در قالب کلام بیان داشت... . هیچکس نمی‌تواند برای دیگری ثابت کند که هرگز احساس خاصی متضمن آن کیفیت یا ارزش [شهودی] نداشته است[6].»

به عقیده اقبال «از آنجا که کیفیت تجربه عرفانی، مستقیماً آزموده می‌شود، بدیهی است که نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد. احوال عرفانی بیشتر به احساس[7] شباهت دارند تا اندیشه. تفسیر و تعبیری را که انسانی عارف یا پیامبر بر محتوای خود آگاهی دینی‌اش می‌نهد، می‌شود به صورت

۱ـ اشاره مؤلف احتمالاً باید ابیات زیر باشد:

آدمی دید است باقی پوست است — دیدن آن باشد که دید دوست است

جمله تن را در گداز اندر بصر — در نظر رو در نظر رو در نظر

(دفتر ششم، ۸۱۲ و ۸۱۳)

۲ـ *Mysticism, Sacred and Profane*، نوشته R.C.Zaehner، ص 21

۳ـ *Mysticism*، نوشته Evelyn Underhill، ص 50

۴ـ همان، ص ۵۹.

5. incommunicability

۶ـ *The Varities of Religious Thought*، نوشته William James، ص 371

7. feeling

گزاره[1]هایی به دیگران انتقال داد، اما خود محتوا را نمی‌شود منتقل کرد[2].»

ابوبکر واسطی[3] این حس و حال را مورد بحث قرار داده، می‌گوید «آن که خدا را بشناخت از همه چیزها ببرید، بلکه از عبارت همه چیز گنگ شد، و از اوصاف خود فانی گشت[4].» و مولوی آن را چنین وصف می‌کند:

کاشکی هستی زبانی داشتی / تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی، ای دم هستی از آن / پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال / خون به خون شستن محال است و محال

(دفتر سوم، ۴۷۲۷-۴۷۲۵)

و چنان که گذشت ادراک شهودی را با لفظ «دیدن» توصیف می‌کند:

آن که یک دیدن کند ادراک آن / سالها نتوان نمودن از زبان
آن که یک دم بیندش، ادراک هوش / سالها نتوان شنودن آن به گوش

(دفتر سوم، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵)

کیفیت عقلانی[5]

مقصود از این اصطلاح آن است که احوال عرفانی نیز حالتهای کسب شناخت هستند. جیمز می‌گوید «احوال عرفانی بسیار شبیه حالتهای ادراک

---

1. proposition

۲ـ *بازسازی*، ص ۶۰

۳ـ ابوبکر واسطی. محمد بن موسی الواسطی، مکنی به ابی‌بکر «اندر فن خود امام، و عالی حال و لطیف کلام... . از محققان مشایخ بود و اندر حقایق شأنی عظیم داشت و درجتی بلند و به نزدیک جمله مشایخ ستوده. و از قدمای اصحاب جنید بود. عبارتی غامض داشت. ظاهریان را چشم اندر آن نیفتادی. و اندر هیچ شهر آرام نیافت. چون به مرو آمد، اهل مرو به حکم لطافت طبع و نیکو سیرتی خود، وی را قبول کردند و سخن وی بشنیدند و عمر آنجا بگذاشت» (کشف *المحجوب* هجویری، به کوشش محمد حسین تسبیحی (رها). انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. ص ۲۲۶)

۴ـ کشف *المحجوب*، همان، ص ۴۰۰

5. noetic quality

حسی است و به نظر کسانی که آنها را می‌آزمایند احوالی نظیر حالت شناخت [حسی] است. از این حالتها درک اعماق حقیقت ناشی می‌شود که عقل استدلالی[1] قادر به فهم آن نیست. آنها اشراق[2]، الهام[3]، سرشار از معنا و اهمیت، و به کلی غیرقابل بیان‌اند که پس از زایل شدن، احساسی شگفت از اقتدارشان باقی می‌گذارند[4].» از نظر اقبال «اگر تجربه عرفانی به بیان در نمی‌آید از آن روست که اساساً موضوعی گنگ و احساسی است و عقل خوکرده به استدلال نمی‌تواند از آن شعله چراغ افروزد. ولی این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که: احساس عرفانی، همانند دیگر انواع احساس، دارای عنصری ادراکی و شناسا است، و به گمان من، به‌سبب همین عنصر ادراک کننده است که به صورت اندیشه‌یی سودمند در می‌آید[5].»

در ادبیات تصوف دو نوع معرفت وجود دارد، یکی علم ظاهر، و دیگری علم باطن. دکتر برهان احمد فاروقی در این مورد می‌گوید، «علم ظاهر، علم به طور کلی است، مثل علوم تفسیر، حدیث، فقه و کلام. علم باطن شناخت و معرفتی است که از طریق سیروسلوک عرفانی حاصل می‌شود. تمایز علماء ظاهر و علماء باطن از آن روست که آنان، یعنی کسانی مانند متکلمان و فقیهان که بسیار فاضل و متبحراند، متکی به کلام قرآن می‌باشند، حال آن که گروه دیگر، یعنی اهل راز[6] و عارفان به روح [قرآن] نظر دارند و از همین رو علماء باطن نامیده می‌شوند که سعی می‌کنند تجربه‌یی مستقیم با خدا و جاودانگی داشته باشند[7].» بنابراین آنچه شامل احوال عرفانی می‌شود، علم باطن است.

---

1. discursive intellect
2. illumination
3. revelation

۴ـ *The Varities in Religious Experience*، نوشته William James، ص 371

۵ـ بازسازی، ص ۶۰ و ۶۱

6. initiated (the ...)

۷ـ *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، نوشته برهان احمد فاروقی، ص20 (پانویس)

فناپذیری[1]

به عقیده جیمز «احوال عرفانی نمی‌توانند برای مدتی زیاد دوام آورند. دوامشان جز در موارد نادر، بیش از نیم ساعت و حداکثر یک تا دو ساعت نیست، به نظر می‌رسد که حد نهاییشان همین است و پس از آن در روشنایی روز زایل می‌شوند[2].» از نظر اقبال نیز «... حالت عرفانی، زود نقصان می‌گیرد، ولی پس از زایل شدن تأثیری عمیق از اقتدارش به جای می‌گذارد[3].»

صوفیان این حالت را مرحله «حال» می‌نامند. مرحله حال را به «مقام» تشبیه کرده‌اند[4] که منزلی مکتَسب[5] و داری ثبات است. حال، به گفته رضا آراسته «حالتی ذهنی است مبتنی بر حواس که اختیارش در دست اراده نیست. این حالت که به سالک دست می‌دهد به طریقی متفاوت فهم می‌شود. چیزی است شبیه برق آسمانی[6] که یکباره پیدا و ناپیدا می‌شود، یا ذرات برف که در رودخانه‌یی می‌افتند و پس از لحظه‌یی پایداری، جزیی از آن‌می‌شوند[7].»

همچنین، علی هجویری به نقل از جنید بغدادی می‌گوید «احوال چون بُروق باشد که بنماید و نپاید، و آنچه باقی شود، نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد.» و سپس می‌افزاید گروهی از عارفان را نظر بر این است که «حال چون نام وی است، یعنی اندر حال حلول به دل متصل بود، و اندر ثانی حال زایل گردد. و هر چه باقی شود، صفت گردد. و قیام صفت بر موصوف بود. و باید که موصوف کاملتر از صفت باشد و این محال است[8].»

---

1. transiency

۲ـ *The Varities in Religious Experience*، نوشته William James، ص 272

۳ـ *بازسازی*، ص ۶۳

۴ـ نزد اهل معانی، «مقام» با کلمه «حال» مرادف است و بعضی گفته‌اند مفهوم هردو لفظ نزدیک به یکدیگر است. (*کشاف اصطلاحات الفنون*)

۵ـ acquired station مقام در نزد صوفیه منزلی است که به کوشش بنده کسب می‌شود و صفت ثابت دارد.

۶ـ به تعبیر جنید

۷ـ *Rumi the Persian , the Sufi*، نوشته رضا آراسته، ص 22

۸ـ *کشف المحجوب*، به کوشش محمد حسین تسبیحی (رها)، ص ۲۶۶

انفعالی بودن[۱]

جیمز درباره عارفان می‌گوید «... گاهی درست به این می‌ماند که گویی نیرویی برتر او (عارف) را می‌رباید[۲].» اقبال نیز اظهار می‌دارد که «برای یک متصوف یا کسی که حالت عرفانی در او پدید می‌آید، این حالت همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر[۳] می‌باشد که یگانه، برتر و فراگیر است، و این پیوستگی شخصیت اختصاصی تجربه‌کننده را بی‌درنگ از بین می‌برد[۴].»

این نظری است که در همه عارفان مشترک است که مثال بارز آن را می‌توان در حالت انفعالی موسی در طور یافت. دکتر محمد معروف[۵] درست می‌گوید که «همه عارفان خواه هندو، مسلمان و مسیحی در مجموع بر این عقیده‌اند که سالک در طی حالت عرفانی کاملاً منفعل می‌شود و گاه در موارد حاد، همانند موسی در کوه سینا، دامنش از دست می‌رود[۶].»

وصال[۷]

از نظر جیمز «دستاورد بزرگ عارفان، غالب آمدن بر همه موانع عادی میان فرد و وجود مطلق است. در احوال عرفانی، هم با وجود مطلق یکی می‌شویم و هم از یگانگی خود با خبر[۸].» اقبال نیز چنان‌که در چند سطر فوق اشاره شد، معتقد است که «حالت عرفانی همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر می‌باشد...»

---

1. passivity

۲ـ *The Varities of Religious experience*، نوشته William James، ص 293

3. other self

۴ـ *بازسازی*، ص ۵۷ و ۵۸

۵ـ محمد معروف، اقبال شناس پاکستانی، متولد ۱۹۳۸. شرح زندگی وی در کتاب معروفش *«اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر»* ترجمه م.ب. ماکان آمده است.

۶ـ *Iqbal's Philosophy of Religion*، نوشته محمد معروف، ص 147

7 union

۸ـ *The Varities in Religious Experience*، William James، ص 410

مفهوم وصال، کشف ویلیام جیمز نیست. این همان است که در تاریخ عرفان اسلامی قرب (نزدیکی) نامیده شده. «معنای تحت اللفظی قرب، نزدیکی است. عرفا این اصطلاح را از قرآن اخذ کرده‌اند: «نَحنُ اَقربُ اِلیهِ من حبلِ الورید»[۱] (ما از رگ گردن به او نزدیکتریم). ابن عربی می‌اندیشد که قرب خدا عین ذات خداست. مجدد[۲] این نظر را نفی و اظهار می‌دارد که هویت قرب شناخته نشده[۳].»

۲) آزمون عملی تجربه دینی

به نظر جیمز، عمل‌گرایی عبارت است از «روش روی گردانی از امور اولیه، اصول، "مقولات" ضروریات خیالی، و روی آوردن به امور نهایی، ثمرات، نتایج و واقعیات[۴].» بنابراین آزمون عملی ارزش هر امری را از ثمره آن داوری می‌کند. جیمز با به کارگیری این اصل در مورد تجربه عرفانی می‌گوید که ارزش تجربه عرفانی نباید باتوجه به ریشه‌هایش داوری شود، بلکه باید به ثمرش نگریست، زیرا تجربه‌های گونه‌گونی وجود دارد که برخی از آنان بسیار بی‌ثمرند. از این رو اظهار می‌دارد که «سرانجام به این معیار تجربه‌گرایان می‌رسیم که: شما با ثمراتشان آنها را می‌شناسید نه با ریشه‌هایشان[۵].» اقبال نیز آزمون عملی را برای ارزیابی تجربه پیامبرانه به کار می‌گیرد. او می‌گوید، «عارف پس از رسیدن به آرامش ناشی از "تجربهٔ اتحادی[۶]" میل بازآمدنش نیست، و حتی زمانی که الزاماً باز می‌آید، بازگشتش برای بشریت معنایی جز نفع انحصاری ندارد. اما باز آمدن پیامبر خلاق و

۱ـ سوره ق: ۱۶

۲ـ شیخ احمد سَرهَندی، معروف به مجدد الف ثانی، عارف معروف قرن یازدهم هجری که مخالف آئین وحدت وجود بود. برای توضیح بیشتر ر.ک: ص۱۵۳

۳ـ *Mujaddid's Conception of Tawhid*، نوشته برهان احمد فاروق، ص 83

۴ـ *Pragmatism*، نوشته William James، ص 54 و 55

۵ـ *The Varities in Religious Experience*، نوشته William James، ص 21

6. unitary experience

زاینده است. بازگشت او از آن آرامش، بدان سبب است تا خویشتن را وارد جریان زمان سازد، به امید آن که نیروهای تاریخ را زیر نظر و در اختیار گیرد تا به این ترتیب جهانی با آرمانهای نو بیافریند[1]. برای عارف آرامش ناشی از "تجربه اتحادی" سر منزل مقصود است، ولی برای پیامبر بیداری و آگاهی نیروهای روانی اوست که دنیا را تکان می‌دهد. این نیرو چنان است که می‌تواند جهان بشری را دگرگون سازد. این اشتیاق به حد اعلیٰ در پیامبر وجود دارد که تبدیل تجربه دینی خود را به نیرویی جهانی و زنده ببیند. بنابراین بازگشت پیامبر نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او محسوب می‌شود[2].»

اقبال در این مورد دنباله‌رو جیمز نبوده، بلکه اصل آزمون عملی را برای قضاوت در باب حقیقت اقتباس کرده. عمل‌گرایی نظریه‌یی فلسفی نیست، و همان طور که جیمز پیشتر اشاره نمود "معیار تجربه‌گرایان" است. کِلی رایت صریحاً اظهار می‌دارد که «عمل‌گرایی به عنوان یک روش فقط مؤید این است که برای پی بردن به صحت آزمون یک فرضیه باید نتایجی را که از آن به بار می‌آید مورد معاینه[3] قرار داد، آنگاه کسی می‌تواند حکم به درستی آن فرضیه کند. چنین دیدگاهی، نوعی تجربه‌گرایی است که اتکاء اصلی آن معاینه است، و استنتاج[4] را صرفاً به عنوان روشی کمکی برای فهم معضلات یک فرضیه به کار می‌برد، نه برای تصمیم‌گیری در مورد حقیقت[5].» از این رو اقبال روش مذکور را فقط به عنوان معیاری برای اثبات صحت تجربه پیامبرانه به کار برد. بجز این، چنان که هر محصل فلسفه می‌داند، دیدگاه اقبال با نظریه اخیر در مورد حقیقت آشکارا متفاوت است.

۱ـ در *گلشن راز جدید* (ابیات ۱۸۸ و ۱۸۹) می‌گوید:

چنان باز آمدن از لامکانش — درون سینه او، در کف جهانش
ولی این راز را گفتن محال است — که دیدن شیشه و گفتن سفال است

۲ـ *بازسازی*، ص ۲۱۷ و ۲۱۸

3. observation
4. deduction

۵ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 519

همچنین، آزمون عملی معیاری کلی برای داوری است. جیمز مبدع این آزمون نیست. در دنیای اسلام، مولوی از میان بسیاری متفکران دیگر، همین نظر را به طریقی بهتر در حدود ششصد سال پیشتر از جیمز ارائه داده است. او خطاب به انسان کامل می‌گوید:

پس به صورت عالم اصغر تویی   پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است   باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر   کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد   گر به صورت از شجر بودش ولاد

(دفتر چهارم، ۵۲۴-۵۲۱)

تکمله

دیدگاه جیمز نسبت به خودآگاهی عرفانی رهنمودی برای اقبال نبود. ادبیات تصوف، چنان که مشاهده شد، سرشار از چنین اندیشه‌یی است که بی‌تردید اقبال از آن آگاه بود. او می‌گوید «اولین مسلمانی که توانست مفهوم و ارزش طرز فکر پیامبر را دریابد، ابن خلدون بود که با روح نکته‌بین‌تری به محتوای خودآگاهی عرفانی نزدیک شد و تقریباً به همان فرضیه جدید خودهای ناآگاه دست یافت[1].» حتی برخی از اندیشمندان غربی هم‌چنین می‌اندیشیدند. اقبال در این خصوص از پروفسور مک دانالد[2] شاهد می‌آورد که گفت «ابن خلدون دارای جالب‌ترین آراء روانشناسانه بوده و احتمالاً طرز فکر نزدیکی با نظرات ویلیام جیمز در کتاب *انواع تجربه دینی* داشته است[3].»

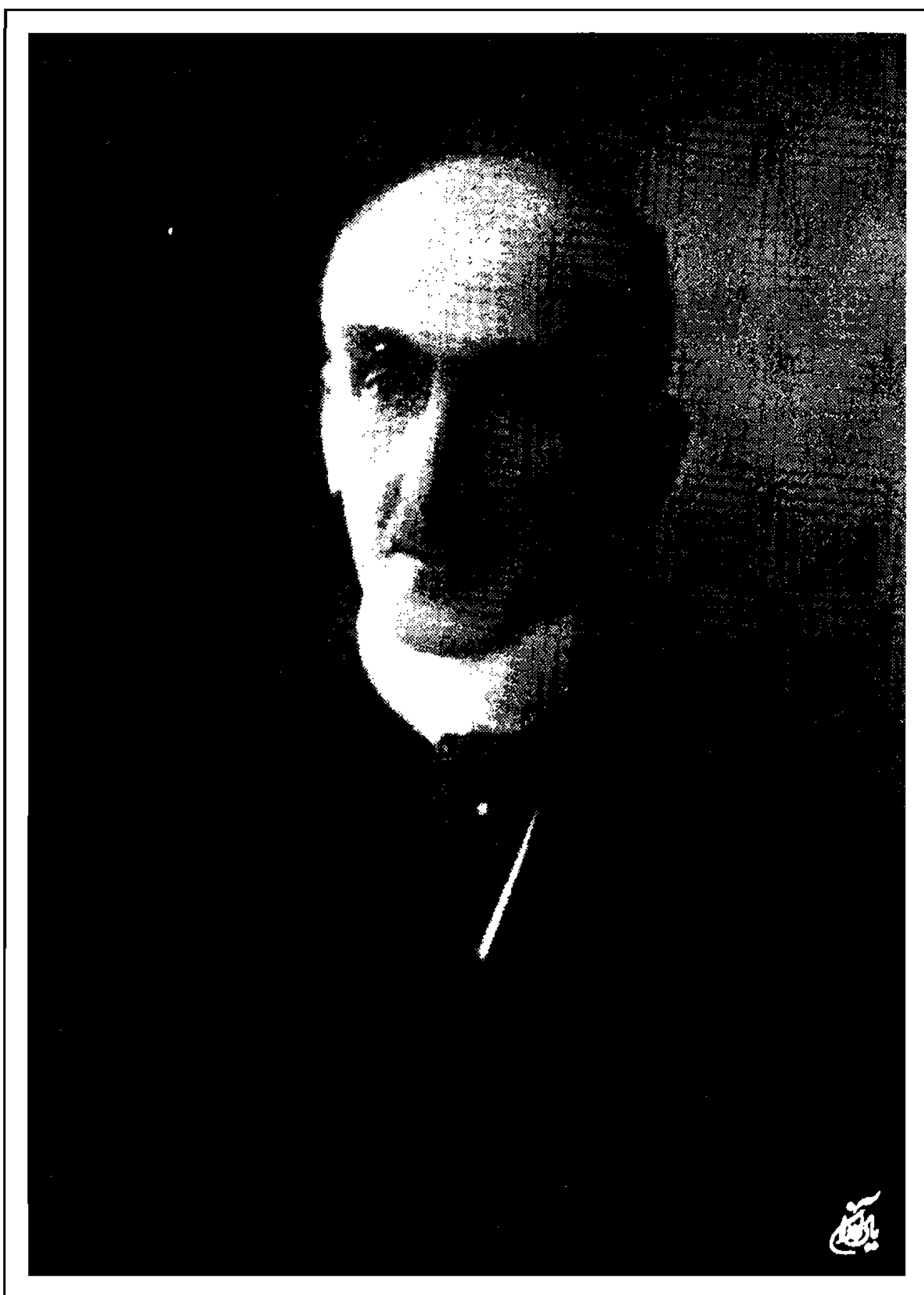
۱ـ *بازسازی*، ص ۵۵

2. McDonald

۳ـ بازسازی، ص۵۵

فصل پنجم

برگسون و اقبال



هانری برگسون(۱۹۴۱-۱۸۵۹)

I. خودبشری

۱ - ماهیت خود

تفاوت

برگسون

الف - خود از حالتهای ذهنی نیست

برگسون مخالف تعریف قدیمی «من» آدمی است، یعنی عقیده ندارد به این که خود غیرقابل تغییری در ما وجود دارد که همچون رشته‌یی حالتهای روانی را به هم مرتبط می‌سازد. او چنین نظری را نادرست می‌خواند. بنا به گفته وی، این درواقع از توجه ماست که «یک خود[1] بی‌شکل، بی‌تفاوت و غیرقابل تغییر را... تصور می‌کند و حالتهای روانی را که به صورت تکه‌ها و چیزهای جدا از هم در آورده با آن به رشته کشیده به هم متصل می‌سازد.» سپس می‌افزاید توجه ما «گویی رنگهایی متمایز و *جامد* را درک می‌کند که همانند مرواریدهای یک گردن بند در کنار هم جای دارند، پس بناچار باید رشته‌یی، به همان نحو جامد، فرض کند تا موجب اتصال مهره‌های گردن‌بند

---

1. ego

شود[۱].» از نظر برگسون همه چیز مشمول تغییر می‌شود، زیرا چیزی وجود ندارد که دگرگون نشود. «برای خودی که تغییر نمی‌کند، دیرند[۲] وجود ندارد. و حالتی روانی[۳] هم که به یک صورت باقی می‌ماند تا زمانی که حالتی دیگر جای آن را نگرفته باشد، دیرند ندارد[۴].»

پس، خود از نظر برگسون چیست؟ به نظر وی خود به صورتی که از تجربه آگاهانه[۵] برمی‌آید، چیزی جز حالتهای ذهنی نیست که پیوسته تغییر می‌یابند. بنابراین، خود بی‌وقفه در حال تغییر است. این تغییر دائمی است. «حقیقت این است که ما بی‌وقفه تغییر می‌یابیم و اصلاً خودِ حالت، چیزی جز دگرگونی نیست.» او می‌گوید: «از حالتی به حالتی می‌روم. گرم یا سرد هستم، شاد یا اندوهگینم، کار می‌کنم یا نمی‌کنم، به چیزی که در اطرافم هست می‌نگرم یا به چیزی دیگر می‌اندیشم. حسیّات[۶]، احساسات، امیال، تصورات و مانند اینها تغییراتی هستند که هستی و وجود من به هر یک از آنها تقسیم شده است و هر کدام به نوبه خود رنگی به آن می‌زنند. پس من بی‌وقفه در تغییرم[۷].» به علاوه می‌گوید «برای موجودی خودآگاه، وجود داشتن یعنی تغییرکردن، تغییر یعنی به کمال رسیدن، و به کمال رسیدن یعنی خود را پیوسته آفریدن[۸].»

۲ ـ خود، غایتمند نیست

بنا به گفته برگسون، خود، غایتمند نیست و ابعاد از پیش تعیین شده ندارد. او می‌گوید «شخصیت ما بی‌وقفه جوانه می‌زند، رشد می‌کند و رسیده می‌شود. در هر لحظه چیزی تازه به آن چه بوده اضافه می‌شود. به علاوه: فقط

۱ـ *Creative Evolution* نوشته H. Bergson، چاپ 1928، ص 3-4

۲ـ duree reelle مدت [دراز]، دهر، زمان [حقیقی]

3. psychic state

۴ـ *Creative Evolution*، ص 4

5. conscious experience

6. sensations

۷ـ *Creative Evolution*، ص 1 و بازسازی، ص ۹۸ و ۹۹

۸ـ همان، ص 8

چیزی تازه نیست، بلکه چیزی غیر قابل پیش‌بینی است... زیرا پیش‌بینی عبارت است از برآورد چیزی در آینده بر بنیاد آنچه در گذشته ادراک شده، یا تصور مجموعه تازه‌یی با ترتیبی جدید از عناصری که پیشتر ادراک شده. ولی چیزی که هرگز ادراک نشده، و در عین حال بسیط است، الزاماً قابل پیش‌بینی نیست[۱].» در اینجا برگسون مثالی ذکر می‌کند و آن نقاشی ناتمامی از یک چهره است. او می‌گوید «هیچ کس، حتی خود نقاش، با آگاهی از آنچه که آن را بیان می‌دارد، نمی‌تواند دقیقاً پیش‌بینی کند که نقاشی چه از آب درخواهد آمد، زیرا پیش‌بینی آن به این معناست که پیش از تولیدشدن، تولید شده بود ـ فرضیه باطلی که مبطل خویش است[۲].» این قضیه با زندگی ما نیز قابل تطبیق است. از این رو می‌گوید «بنابراین، ما در ارتباط با لحظه‌های زندگی خود حکم همان نقاش را داریم[۳].»

۳ ـ خیزش حیاتی[۴] ـ مقدم بر خود

به عقیده برگسون خیزش حیاتی (محرک حیاتی[5] یا انگیزه حیاتی[۶])، مقدم بر خود[۷] است، زیرا اساس واقعیت است. این عنصری فطری است که در همه موجودات زنده وجود دارد و هادی هر تحول آلی است. شخصیت «فی‌نفسه هدف نیست، بلکه وسیله‌یی است در خدمت خیزش که کورمال کورمال در پی کسب آزادی خویش است. به علاوه چیزی جز مرحله‌ی موقتی و ناپایدار خیزش نیست؛ واقعیتش اصیل نیست، زیرا در خارج از خودش وجود ندارد؛ چیزی جز یک تخمین نیست؛ یک سایه تخمین زده شده[۸].»

۱ـ مأخذ پیشین، ص 6-7
۲ـ همان، ص 7
۳ـ همان

4. elan vital
5. vital impulse
6. vital impetus
7. self

۸ـ *Introduction to the Thought of Iqbal* نوشته M.A.M.Dar ترجمه Maitre Claude Luce، ص 33

اقبال

تصور اقبال از خود بسیار متفاوت از برگسون است. اقبال معتقد است که من جوهر روح نیست. او می‌گوید «تجربه‌ها را حتی اگر به صورت کیفیات بنگریم، نمی‌توانیم کشف کنیم که آنها چگونه ذاتیِ جوهر روح می‌شوند. بنابراین می‌بینیم که در این فرضیه تجربه خودآگاه به هیچ روی نمی‌تواند ما را به ماهیت من که جوهر روح نامیده شده هدایت کند، زیرا از دید این فرضیه، جوهر روح خودش را در تجربه آشکار نمی‌سازد. علاوه بر این باید متذکر شد که چون احتمال تسلط روح‌های مختلف در زمانهای متفاوت بر یک جسم وجود ندارد، این نظریه نمی‌تواند هیچ توضیح قانع‌کننده‌یی از پدیده‌هایی نظیر دگرگونی شخصیت ارائه دهد، که سابقاً به تصرف موقت جسم توسط ارواح خبیثه تعبیر می‌شد[1].» اقبال، همچنین معتقد است که حالتهای ذهنی بی‌وقفه تغییر می‌یابند. او در تأیید نظر خویش، دیدگاه برگسون را نقل می‌کند [که او «از میان نمایندگان اندیشه‌ی معاصر، تنها متفکری است که درباره *پدیده استمرار در زمان*، تحقیق هوشمندانه‌یی انجام داده است[2].»]

ولی اقبال دیدگاه مذکور را بسط می‌دهد و اظهار می‌دارد که حالتها[ی ذهنی] دارای وحدت و مرکز می‌باشند. او می‌گوید من «مرکز محدود تجربه[3]» است. «من خودش را به صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالتهای ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌سازد[4].» و سپس به عنوان توضیح می‌افزاید: «حالات ذهنی به صورت جدا و منفرد وجود ندارند، بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت کل مجموعی وجود دارند که نامش ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم رویدادهای وابسته به هم، نوع خاصی از وحدت است که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۸۲
۲ـ *همان*، ص ۹۷ و ۹۸
۳ـ *همان*، ص ۱۷۷
۴ـ *همان*

مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن که وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است[۱].» این وحدت «مانند وحدت موجود در یک نطفه است که تجربه‌های یکایک پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به صورت وحدتی که هر تجربه‌یی در کل آن راه می‌یابد[۲].» اقبال همچنین بر این باور است که گرچه خودآگاهی پیوسته تغییر می‌کند، ولی یک اصل آلی و منسجم است[۳]. خودآگاهی تداوم و پیوستگی دارد و عنصری نسبتاً پایدار در تجربه محسوب می‌شود[۴].

به علاوه اقبال از این اندیشه که خود عنصری هدفمند است بسیار حمایت می‌کند. اگر هدفی نباشد نه تجربه خودآگاه جهش پیشرونده خواهد داشت و نه خود. او می‌گوید «هدفها و غایتها خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند یا به شکل نیم‌آگاه، تار و پود تجربه‌ی خودآگاه را تشکیل می‌دهند. مفهوم غایت جز با ارجاع به آینده به فهم در نمی‌آید. بی‌هیچ تردیدی گذشته در حال مأویٰ می‌گزیند و در آن عمل می‌کند، اما این عملِ گذشته در حال شامل تمام خودآگاهی نیست. عنصر غایت نوعی نظر و توجه به پیش را در خودآگاهی آشکار می‌سازد. غایتها نه تنها حالتهای کنونی خودآگاهی ما را ظاهر می‌نمایند، بلکه مسیر آینده آن را نیز مکشوف می‌سازند. درواقع غایتها و هدفها جهش رو به جلو و پیش‌رونده‌ی حیات را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب حالاتی را که هنوز به وجود نیامده‌اند به طریقی پیش بینی می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌دهند. وقتی چیزی با هدف و غایتی، معلوم و مشخص می‌شود یعنی مشخص و معلوم شدن آنچه که باید پس از این باشد. بنابراین گذشته و آینده هر دو در حالت خودآگاهی کنونی عمل می‌کنند و آینده بدان سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارایه می‌دهد چیزی کاملاً بی‌اعتبار نیست. یک حالت هوشمندانه‌ی آمیخته به

۱ـ بازسازی، ص ۱۷۸
۲ـ همان، ص ۱۰۰
۳ـ همان، ص ۹۰
۴ـ همان، ص ۱۸۳

انتباه، هم حافظه و هم مخیله را به عنوان عوامل تأثیرگذار در برمی‌گیرد و به آنها نیاز دارد. پس واقعیت در قیاس با تجربه‌ی خود آگاه، یک انگیزه حیاتی کور نیست که به کلی از انوار اندیشه بی‌بهره باشد. بلکه طبیعتی کاملاً غایت شناختی دارد[۱].»

در این مورد انتقاد اقبال از دیدگاه برگسون کاملاً درست است. او می‌گوید «به نظر برگسون جهش و خیزش پیش رونده‌ی نیروی حیاتی[۲] در خلاقیت اختیاری خود با پرتو قصد و غایتی بی‌واسطه یا دور از دسترس، نورانی و قابل تشخیص نمی‌شود. این نیرو نتیجه‌یی را دنبال نمی‌کند، بلکه رفتارش کاملاً اختیاری، بدون جهت، بی‌نظم و غیرقابل پیش بینی است. بر این اساس است که نقص تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه عیان می‌شود. او به تجربه خودآگاه به صورت گذشته‌یی توجه دارد که همراه با زمان حرکت و در آن عمل می‌کند و غافل است از این که وحدت خودآگاهی نیز وجهی پیش رونده دارد[۳].»

به علاوه، اقبال به خلاف برگسون جایگاهی مهم برای خود قایل است و بر آن تأکید می‌ورزد. چنان که دانستیم، خیزش حیاتی به نظر برگسون، واقعیت و حقیقت بنیادین است. حال آن که از نظر اقبال خود بر همه چیزی مقدم است. حتی حقیقت غایی هم خود است و خود [ها] از [برترین] خود نشأت می‌گیرند. او خود بشری را که مرکز حیات هر انسانی است با بیانی زیبا چنین توصیف می‌کند:

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۰۹

۲ـ forward vital یا elan vital که در فلسفه برگسون، تحول و تکامل موجودات به آن نسبت داده می‌شود. به نظر برگسون این نیروی زندگی آفرین در عین حال که بر ماده غلبه می‌کند آن را اعتلاء می‌بخشد. به عقیده او هر آنچه مرده، بی‌تحرک، مکانیکی و ساکن باشد ماده است، حال آن که نیروی حیاتی خود زندگی است و زندگی با ماده در تضاد است، از آنجا که حیات گذرا و ماده پایدار است، تغییر واقعی‌تر از ثبات است. پس حقیقت در حرکت است نه در سکون. واقعیت اشیاء سر در استمرار زمان دارد. او می‌گوید انگیزه حیاتی آن چیزی است که نسلها را به هم می‌پیوندد، این انگیزه چیزی است که با تحول آلی organic evolution جاودان شده است.

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۰۷ و ۱۰۸

پیکر هستی ز آثار خودی است | هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد | آشکارا عالم پندار[1] کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او | غیر او پیداست از اثبات او[2]

قابل ذکر است که برگسون تصوری از منحصر به فردبودن و انفراد خود فردی[3] ندارد، حال آن که اقبال بیشترین تأکید را از این حیث در مورد خودی دارد. اقبال با استناد به قرآن می‌گوید «قرآن فردیت و بی‌مانندی انسان را با بیان ساده و مؤثر خود مورد تأکید قرار می‌دهد، که به عقیده من، درباره سرنوشت او به عنوان واحدی از زندگی نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه‌ی این نظر قرآن در مورد انسان به صورت فردیتی است که مانند ندارد، یعنی این که او تنها مسؤول کرده‌های خویشتن می‌باشد، زیرا برای یک فرد غیرممکن است بار دیگری را هم بر دوش کشد، بنابراین قرآن ثواب خریدن و عقیده رستگاری[4] را نفی می‌کند[5].»

اقبال در مورد انفراد[6] من می‌گوید «دیگر ویژگی مهم وحدت من، انفراد ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر من است. لازمه رسیدن به یک نتیجه‌ی قطعی در منطق، آن است که هر دو گزاره مقدمات قیاس، یعنی صغرا و کبرا،

۱ـ پندار: اندیشه، اقبال این کلمه را غالباً به همین معنا به کار می‌برد. در رموز بی خودی می‌گوید:

ساده و دوشیزه افکارش هنوز | چون گهر پاکیزه گفتارش هنوز
جستجو سرمایهٔ پندار او | از چرا، چون، کی، کجا، گفتار او
(۸۷۹ و ۸۸۰)

و نیز در همین مثنوی می‌گوید:

سست و بی‌جان تار و پودکار او | ناگشوده غنچه پندار او
(۸۴)

۲ـ *اسرار خودی*، ابیات ۹۶-۹۴

3. individual self

4. redemption

۵ـ اشاره اقبال به آیه ۳۹ نجم است «هیچ کس کار بدی جز بر ضرر خویش نمی‌کند و هیچ باربرداری بار (گناه) دیگری را برنمی‌دارد.»، ر.ک: پاورقی صفحه ۵۶

6. privacy

به اتفاق مورد قبول فکر یک شخص باشد. اگر ذهن من گزاره "هر انسانی فانی است" را بپذیرد و ذهن دیگری گزاره "سقراط انسان است" را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌یی هیچ نتیجه‌یی حاصل نمی‌شود. تنها زمانی می‌توان به نتیجه رسید که هر دو گزاره مورد قبول من باشد. از سوی دیگر، اشتیاقم برای رسیدن به چیزی معین، اساساً به خودم مربوط می‌شود و شوقی که از رسیدن به آرزو دست می‌دهد اختصاص به خودم دارد. اگر همه افراد بشر به دنبال یک چیز باشند که من نتوانم آن چیز مورد نظر را به دست آورم طبیعتاً خرسندی‌یی که آنان را از رسیدن به آن چیز دست می‌دهد، در من به وجود نمی‌آید[۱].»

بنابراین برگسون برای خودی انسان جایگاهی محوری قایل نیست. این بدان دلیل است که جاودانگی خود در فلسفه او موضوعی مهم به شمار نمی‌آید. او زندگی را بی‌پایان و ابدی، ولی فرد را فانی می‌داند. حال آن که کل فلسفه اقبال بر محور خودی می‌گردد، و او معتقد است به خودی شخصی و پیشرو که می‌تواند جاودانه شود.

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: خودی فقط می‌تواند شهودی باشد

برگسون معتقد است که خود فقط می‌تواند شهودی باشد. شهود ما را به بطن حیات رهنمون می‌شود. او می‌گوید «ما خودمان را از درون و از ژرفا[ی ضمیر] ادراک می‌کنیم[۲].»

اقبال نیز معتقد است که خود فقط می‌تواند شهودی باشد. او می‌گوید «با جذب شدن در نظم اشیاء خارجی که وضعیت فعلی ما آن را ایجاب می‌کند، نظری اجمالی بر خود مدرک انداختن کار بی‌اندازه مشکلی است. در تلاش مداوممان برای فهم اشیاء خارجی نوعی حجاب برگرد خود مدرِک[۳] می‌تنیم

۱ـ بازسازی، ص ۱۷۹

۲ـ *Creative Evolution*، ص 1

3. appreciative self

که به این ترتیب کاملاً نسبت به ما بیگانه می‌شود. ما فقط در لحظه‌های تفکر عمیق و زمانی که خود فاعل در تعلیق و بلاتکلیفی است، در خود عمیقترمان فرو می‌رویم و به کنه تجربه می‌رسیم. در فرایند حیات، این منِ عمیقترِ حالاتِ خودآگاهی در یکدیگر ذوب می‌شوند[۱].» ولی به عقیده وی «اگر نظری از روی خرد بر حیات اندازیم به این نتیجه می‌رسیم که حیات ناگزیر از گرایش به همه خدایی[۲] است. ولی معرفتی بدون حجاب و بی‌واسطه از درون خویش در مورد جنبه ادراک کننده‌ی حیات داریم. مکاشفه و اشراق، حیات را به عنوان منِ تمرکزدهنده[۳] مکشوف می‌کند. این معرفت...تجلی بی‌واسطه‌ی ماهیت نهائی حقیقت و واقعیت است[۴].»

ولی آیا اقبال در این مورد از برگسون تقلید کرده؟ پاسخ این سؤال کاملاً منفی است. اساس اندیشه اقبال در این مورد همانند دیگر موارد بر قرآن استوار است. این که خود را نمی‌توان با عقل ادراک کرد امری است بدیهی:

از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح مربوط به پروردگار من است و به شما جز اندکی علم داده نشده[۵].

(بنی اسرائیل ۸۵)

مولوی عدم توانایی عقل را در فهم من چنین بیان می‌دارد:

پس چه باشد عشق دریای عدم   در شکسته عقل را آنجا قدم
کاشکی هستی زبانی داشتی   تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن   پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک، آن قال است و حال   خون به خون شستن محال است و محال

(دفتر سوم، بیت ۴۷۲۳ به بعد)

۱ـ بازسازی، ص ۱۰۰

2. pantheism

3. centralizing ego

۴ـ بازسازی، ص ۱۲۱

۵ـ همان، ص ۱۸۴

ب: دو وجه خود

علاوه بر آنچه گفته شد، برگسون معتقد است که خود دو وجه متفاوت دارد، یکی اجتماعی و دیگری بنیادی[۱]. «خود که دانش روانشناسی با آن سر و کارش هست، خود اجتماعی است که از منظر معیارهایی خاص نگریسته می‌شود. ما می‌گوییم که حالتها جانشین یکدیگر می‌شوند و می‌توانند به لحاظ کمّی اندازه‌گیری و مشخص شوند. زمان خود اجتماعی زمانی است که ما به آن نسبت کوتاه و بلند می‌دهیم و می‌توان آن را به صورت خط مستقیمی مرکب از نقطه‌هایی در فضا تصور کرد که همانند منازل متعدد طول یک سفر، به دنبال هم امّا جدا از یکدیگرند. ولی وقتی در خودِ ژرفتر می‌نگریم، پی می‌بریم که "حالتها" به تدریج از میان می‌روند، یعنی از تعدد و محدودیت احساسات، اراده‌ها و تصوراتی که آنها را قطعی می‌دانیم کاسته می‌شود. وحدت خودبنیادی (خود مدرِک) مانند وحدت موجود در یک نطفه است که تجربه‌های یکایک پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به گونه وحدتی که هر تجربه‌یی در کل آن راه می‌یابد. این سازمان‌یابی واقعیات خودآگاهی کار زمان است، و زمان چیزی جز این نیست[۲].» آنچه که به آن استمرار[۳] [زمانی] گفته می‌شود.

چنان که پیشتر اشاره شد، اقبال نیز خود را دارای دو جنبه می‌داند که یکی

۱ـ fundamental self خود بنیادی یا خود مدرِک appreciative self

۲ـ *Iqbal and Post Kantian Voluntarism* نوشته B.A.Dar، ص 168-169

۳ـ duration: زمان نفسانی یا درونی. فرق استمرار با زمان [تسلسلی] این است که قابل‌اندازه‌گیری نیست و مستقل از مکان است. لحظات زمان استمراری بی‌انقطاع تجدید می‌شود و در داخل آن است که یک کل واحد را به وجود می‌آورند. استمرار (دیمومیت؛ دیرند) به خلاف زمان عقربه‌یی که قابل قسمت به واحدهای مساوی است، زمانی معین و مشخص است نه زمان مجرد. این زمان را می‌توان برابر گرفت با زمان شهودی. اقبال آن را معادل زمان الاهی divine time می‌داند که در صفحات آینده مورد بحث قرار خواهدگرفت. برای اطلاع بیشتر ر.ک: *زمان و مکان از دیدگاه اقبال*. تألیف م.ب.ماکان.

فاعل است و دیگری مدرِک. خود فاعل با دنیای مکان[1] مرتبط است و با زندگی روزمرّه و جنبه‌های خارجی امور سروکار دارد. ولی وجه مدرِک خود که به لحاظ آلی با خود فاعل در پیوند است، فقط با تجزیه و تحلیل ژرفتر تجربه خودآگاه[2] و نیز در لحظه‌های تفکر عمیق آشکار می‌شود، «زمانی که خود فاعل به حالت تعلیق است.» خود مدرِک کُنه تجربه است و به عقیده اقبال خودواقعی. او از خود همان برداشتی را دارد که عارفان.

عموم عارفان به دو خود معتقدند، یکی بنیادی [یا مدرک] و دیگری اجتماعی [یا فاعل.] مولوی نیز برای «خود» دو وجه قایل است، یکی پدیداری[3] و نمودی و دیگری اسمی[4] و صوری. او می‌گوید:

تو به تن حیوان، به جانی از مَلَک — تا روی هم بر زمین، هم بر فلک

تا بظاهر مثلکُم باشد بشر — با دل یوحی الیهِ دیده ور

قالب خاکی فتاده بر زمین — روح او گردان بر آن چرخ برین

(دفتر دوم، ابیات ۳۷۷۸-۳۷۷۶)

همچنین، برگسون زندگی و خود را یک جریان می‌داند، ولی این دیدگاهی است که پیش از او عبدالقادر بیدل[5] مطرح ساخت. «اقبال چندان به بیدل

1. world of space
2. conscious experience
3. phenomenal
4. nominal

۵- عبدالقادر بیدل: (۱۱۳۳-۱۰۵۴ هـ.ق.): اقبال در مورد بیدل نظرات ستایش‌آمیزی دارد. در جایی می‌گوید، «اذعان دارم که به هگل، گوته، غالب، بیدل و وردزورث بسیار مدیونم. دو بزرگوار نخستین مرا به ماهیت امور رهنمون شدند. دومین و سومین نفر که در شمار شعرای بزرگ‌اند پس از آن که تحت تأثیر افکار و اشعار خارجی قرار گرفتم به من آموختند که چگونه شرقی باقی بمانم. آخرین نفر هم در آن زمان که به تحصیل اشتغال داشتم، مرا از الحاد باز داشت» (*سونش دینار*، ص ۱۹۵). و باز درباره‌اش می‌نویسد «افلاتون می‌گوید شک (حیرت) مادر همه دانشهاست. ولی میرزا عبدالقادر بیدل به مسأله شک طور دیگری می‌نگرد. او

علاقه دارد که گاه اشعارش را نقل، و چهره واقعی شعرش را مـی‌نمایاند. او گاهی دوستش کیشان پرشاد شاد[1] را ترغیب به ویرایش دیوان بیدل می‌کند[2].»
اقبال شعر بیدل را با این مضمون که زندگی جریانی سیال است در مقاله‌یی تحت عنوان «مطالعهٔ بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون[3]» به مناسبت آورده است. بیدل می‌گوید:

در طلب گاه دل چون موج و حباب　　　منزل و جاده هر دو در سـفر است

(توضیح: در اقلیم دل (زندگی) جاده و مقصد هر دو مانند موج و حباب پیوسته در حرکت‌اند).

و باز می‌گوید:

نشـد مـانع عـمر، قـید تـعلق　　　تو رفتار این پای در گل ندیدی

(توضیح: موانع ایجاد شده در نتیجه پیوستگی ما با جسم نمی‌توانند مانع جریان زندگی شوند. فقط تو حرکت این پای در گل را نمی‌بینی.)

می‌گوید:
نزاکتهاست در آغوش مینا خانهٔ حیرت　　　مژه بر هم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را
حیرت افلاتون از آن جهت دارای اهمیت است که انگیزه پرسش را در مورد امور جهان در ما به وجود می‌آورد، اما بیدل حیرت را بدون توجه به نتایج و عوارض ذهنی آن، معتبر می‌دانـد. غیرممکن است کسی بتواندمضمونی را با این لطافت بهتر و زیباتر از بیدل بپروراند.» (همان، ص ۱۹۶). اقبال او را در *بازسازی اندیشه دینی* «شاعر متفکر بزرگ» می‌نامد. (ص ۴۲)
1. Kishan Parshad Shad

۲ـ نقل از:
Introduction to Iqbal's article "Bedil in the Light of Bergson."*Iqbal Review*, October - December 1986.P.5. نوشته Tehsin Firaqi

۳ـ *Bedil in The Light of Bergson*. این رساله با ترجمه فارسی علی بیات به‌وسیله اقبال آکادمی منتشر شده.

۲- ماهیت زمان

تفاوت

برگسون

تقدم زمان

به نظر برگسون تنها واقعیتی که وجود دارد، خیزش حیاتی (انگیزهٔ حیاتی) است. خیزش حیاتی با استمرار ـ زمان مستمر[۱] ـ همانند است. از آنجا که خود چیزی جز شکل ناپایدار خیزش نیست، بنابراین نسبت به آن، امری ثانوی به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، از نظر برگسون استمرار [زمانی] مقدم بر خود است. «شخصیت و همچنین خودهای ما وسیله‌یی برای آزادی خیزش هستند ـ خیزش، فراشخصی[۲] یا غیرشخصی[۳] است. بنابراین، خودی[۴] ذاتاً هدف نیست ـ بلکه وسیله‌یی است تا خیزش، فی‌نفسه، آزادی کسب کند[۵].»

از سوی دیگر، اقبال «خود» را مقدم بر زمان و مکان می‌داند. او می‌گوید زمان بدون من[۶] مفهومی ندارد. این فقط من است که می‌تواند فعالیتش را در زمان و مکان درک کند. اقبال خود را هسته کل زندگی می‌داند. ماهیت اساسی زندگی در خودی قرار دارد. اقبال معتقد است به «حقیقت غایی به عنوان استمرار محض که در آن اندیشه، زندگی و غایت در یکدیگر نفوذ می‌کنند تا وحدتی سازمان یافته و منسجم را شکل دهند[۷].» به نظر وی وحدت آلی استمرار محض ذاتاً وحدت خود است. او می‌گوید، «این وحدت به تصور در نمی‌آید مگر آن که آن را وحدت یک خود بدانیم ـ خودی که عینی است و همه چیز را شامل می‌شود ـ و سرچشمهٔ اصلی هر زندگی و اندیشه‌یی

---

1. continuous time
2. supra personal
3. impersonal
4. selfhood
۵- *Creation Evolution*، ص 34-35
6. ego
۷- بازسازی، ص ۱۱۲

است[۱].» بنا به گفته اقبال، فعالیت ـ یعنی جنبه محرک خیزش که برگسون بسیار بر آن تأکید کرده است ـ تنها یک جنبه از من است.

اقبال

اقبال دیدگاه برگسون را نادرست می‌داند. او می‌گوید «به نظر من خطای برگسون در اینجا عبارت است از نادیده گرفتن اولویت خود نسبت به زمان محض، حال آن که تنها استمرار محض قابل استناد است[۲].» و سپس می‌افزاید «نه مکان محض و نه زمان محض، هیچ یک، نمی‌تواند کثرت اشیاء و تعدد رویدادها را یکجا و با هم نگاهدارند. این عمل آگاهانه نه‌تنها از یک خود پایدار و دارای دوام برمی‌آید که می‌تواند کثرت استمرار را ـ که به صورت بی‌نهایت لحظه درآمده است ـ ضبط و نگاهداری، و به کلیت سازمان یافته‌ی یک ترکیب (سنتز) تبدیل کند. در استمرار محض وجود داشتن یعنی خود بودن، و خود بودن یعنی این که بتوان گفت: "من هستم". و تنها آن که می‌تواند بگوید: "من هستم"، حیات واقعی دارد[۳].» خود یا من غایی حتی در برترین مرتبه مقدم بر زمان است. به عقیده اقبال، خدا حقیقت غایی است، او نیز یک خود و منشأ هر حدوثی است. زمان، فعالیت خلاق خدا و نمایانگر امکانات مکتوم اوست.

همانندی و دیدگاه واقعی

به رغم تفاوت چشمگیر مذکور در دیدگاههای برگسون و اقبال، مشابهتی نزدیک میان افکارشان وجود دارد.

الف : دو وجه خود و دو جنبه زمان

برگسون برای خود دو وجه قایل است و آنها را اجتماعی و بنیادی می‌خواند که در دو نوع زمان زیست می‌کنند. بنا به گفته وی زمان خود

۱ـ *بازسازی*، ص۱۱۲ ۲ـ همان

۳ـ همان

اجتماعی[1]، زمان تسلسلی[2] است که حاصل عقل ماست و آن را قابل اندازه‌گیری می‌سازد، این زمان را نمی‌توان از مکان تشخیص داد. برگسون می‌گوید «به جای پیوستن به حدوث درونی[3] اشیاء، خودمان را در خارج از آنها قرار می‌دهیم تا حدوثشان را مصنوعاً تجدید کنیم، گویی از واقعیت گذرا عکس می‌گیریم...[4]» از نظر برگسون زمان خودبنیادی، زمان محض است که او آن را «استمرار» می‌نامد و مقصود از آن، این است که گذشته دوام می‌یابد و یاوه نمی‌شود. به قول خود وی «پیشرفت مدام گذشته که در آینده تحلیل می‌رود[5].» برگسون با مقایسه زمان محض و زمان‌تسلسلی می‌گوید، «وقتی درباره زمان صحبت می‌کنیم، معمولاً به واسطه‌یی همگن می‌اندیشیم که حالتهای خودآگاهی ما، یکی بعد از دیگری در یک مکان، به دنبال هم در آن ردیف شده‌اند، طوری که تکثری مجزا[6] را شکل می‌دهند... . اگر زمان، به عنوان خودآگاهی فکورانه[7] آن را عرضه کند، واسطه‌ای است که حالتهای خودآگاه ما رشته‌یی مجزا را در آن شکل می‌دهند طوری که به شمارش در می‌آیند، و اگر از سوی دیگر تصورمان از عدد به گسترش هر چیزی در زمان است که می‌شود مستقیماً آنها را شمرد، می‌توان مسلم دانست که زمان ـ به مفهوم واسطه‌یی که در آن تمایز و شمارش ممکن می‌شود ـ چیزی جز مکان نیست... نتیجه این که استمرار محض[8] باید چیزی دیگر باشد[9].»

دو وجهی که اقبال برای خود قایل است، یعنی وجوه فاعلی و مدرِک نیز دارای دو نوع زمان می‌باشند. خود فاعل در زمان تسلسلی زیست می‌کند که با

---

1. social self
2. serial time
3. inner becoming
۴ـ *Creative Evolution*، ص 322
۵ـ همان، ص 5
6. discrete multiplicity
7. reflective consciousness
8. pure duration
۹ـ *Time and Free Will* نوشته Bergson ص 90-91

«دراز» و «کوتاه» توصیف می‌شود[۱]، حال آن که خود مدرک در زمان محض یا «استمرار» سر می‌کند[۲]. اقبال می‌گوید «زمان خود مدرِک، اکنونِ منفرد است که خود فاعل در دادوستدش با عالم مکان آن را به گونه‌ی رشته‌یی از دانه‌های مروارید به اکنون‌ها بخش می‌کند[۳].» اقبال ضمن مقایسه استمرار محض با زمان تسلسلی یعنی برهه زمانیِ[۴] من و برهه زمانی رویداد مادی می‌گوید، «یک رویداد مادی که شکل می‌پذیرد، طبیعتاً نشانه‌هایی از زمان حاضر را با خود دارد که معلوم می‌دارد از میان استمرار زمانی گذشته است، اما این علایم فقط از استمرار زمان حکایت می‌کنند، نه آن که خود آنها همان استمرار زمان باشند. استمرار زمان حقیقی تنها از آن من است[۵].» همچنین «زمان محض با مکان قلب نشده[۶].» اقبال معتقد است که زمان به مراتب مهمتر و اساسی‌تر از مکان است. زمان روح مکان است.

در این مورد از میان متفکران اسلامی به عنوان پیشروی اندیشه برگسون می‌توان از اشاعره و جلال‌الدین مولوی نام برد. اشاعره بسیار پیشتر از برگسون با بینشی فلسفی، زمان خود فاعل یعنی زمان تسلسلی را که با عالم مکان[۷] مرتبط است و به دراز و کوتاه تعبیر می‌شود به عنوان یک فرض مسلم مطرح نمودند. اقبال می‌گوید، «شاید نظریه اشاعره در مورد زمان اولین کوشش در تاریخ تفکر اسلامی برای فهم فلسفی آن است. به عقیدهٔ اشاعره، زمان، توالی "اکنون"های منفرد[۸] است. از این دیدگاه، آشکارا این نتیجه به دست می‌آید که میان دو "اکنون" منفرد [یا آنات زمان] لحظه خالی و پر

۱ـ *بازسازی*، ص ۹۹ و ۱۰۰
۲ـ همان، ص ۱۰۱
۳ـ *همان*، ص ۱۰۱
4. time - span
۵ـ *بازسازی*، ص ۱۷۹
۶ـ *همان*، ص ۱۰۱
7. spatial world
۸ـ «آنات متتالیه» در اصطلاح اشاعره

نشده‌یی از زمان وجود دارد که آن را باید، خلاء زمان نامید[۱].» مولوی نیز قرنها قبل از برگسون تفاوت میان زمان تسلسلی و زمان غیرتسلسلی را بیان داشته است. به عقیده او خودی دارای دو وجه است: یکی پدیداری و نمودی و دیگری اسمی و صوری.

از نظر مولوی خود پدیداری مقید در زمان است. صبح و شام و ماه و سال دارد که زمان عرفی است[۲]. ولی زمان‌اسمی بی‌مدت‌است.اومی‌گوید:

تو مکانی، اصل تو در لامکان   این دکان بر بند و بگشا آن دکان

(دفتر دوم ۶۱۲)

فکـرت‌ازمـاضی‌و مسـتقبل بـود   چون‌از این‌دو رست‌مشکل‌حل‌شود

(دفتر دوم ۱۷۲)

و باز در جای دیگر می‌گوید:

سـاعتی بـا آن‌گـروه‌مجتبا   چـون‌مراقب گشـتم[۳]و ازخـودجدا
هم‌درآن‌ساعت، زساعت‌رَست‌جان   زان‌کـه‌ساعت‌پیرگردانـدجوان
جمله تلوینها[۴] زساعت خاسته‌است   رست از تلوین که[۵] از ساعت‌برست
چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی   چون نمانَد، محرمِ بی چـون شـوی
ساعت از بی سـاعتی آگـاه نـیست   زان کش[۶] آن سو جز تحیر راه‌نیست

(دفتر سوم ۲۰۷۶-۲۰۷۰)

مولوی در اینجا «تجربه‌یی روحانی را بیان می‌دارد که جان [پاک] زمـان

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۴۰
۲ـ *The Metaphysics of Rumi* نوشته: خلیفه عبدالحکیم، ص 19-18. (این کتاب تحت عنوان *عرفان مولوی* با ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی در سال ۵۲ به فارسی منتشر شد.)
۳ـ مراقب گشتم: مستغرق یاد خدا شدم
۴ـ تلوین (در اینجا): تغییرات؛ گوناگونی
۵ـ که: کسی که
۶ـ زان کَش: زیرا برای او [که از زمان باخبر است]

تسلسلی ما را که مقید در مکان است متعالی می‌سازد و به ساحتی از وجود مطلق وارد می‌نماید که در آن نشانی از تکثر و تناقض و ناسازگاری امور نفسانی وجود ندارد و همچنین خبری از تفکر علّی با مسایلی که از آن پدید می‌آید و انسان سعی در حل آن دارد، هیچ خبری نیست. از آنجا که حقیقت لامکان خود را در هر مکان موسع و خُرد متجلی می‌سازد، موجب پندارهای باطل درخصوص اشیاء و امور می‌شود، از همین روست که جان بی‌زمان[1] برای زمان تسلسلی تقسیمات خیالی گذشته، حال و آینده را ساخته. جان انسان می‌تواند وارد این ساحت بی ساحت خودآگاهی و حقیقت شود. از چنین تجربه‌یی شناخت به مفهوم معمولی آن حاصل نمی‌شود، این خودآگاهی ناشی از حیرت است[2].»

همچنین اقبال با نقل دیدگاه [فخرالدین] عراقی معلوم می‌دارد که منابع اصلی آراء وی در این خصوص، اندیشهٔ عارفانی نظیر اوست. عراقی شاعر عارف «به انواع بی‌شماری از زمان قایل است که با مراتب گونه‌گون هستی مربوط می‌باشند و در میان مادیت و روحانیت محض روی می‌دهند. زمان اجسام عظیم فلکی که از حرکت سماوی و مستدیر ناشی می‌شود قابل تقسیم به گذشته، حال و آینده می‌باشد و ماهیت آن چنان است که تا یک روز نگذرد روز بعدی نخواهد آمد. زمان موجودات غیرمادی نیز ویژگی تسلسلی دارد، ولی گذر زمان در آنها به‌گونه‌یی است که یک سال تمام در زمان اجسام عظیم سماوی برابر با یک روز از زمان آنهاست. هرقدر که در مراتب موجودات غیرمادّی بالا و بالاتر رویم به زمان الاهی[3] می‌رسیم ـ زمانی که به طور مطلق

---

1. timeless spirit

۲ـ از فصل "Jalal al-Din Rumi" در کتاب *A History of Muslim Philosophy* نوشته Kh.A.Hakim ویرایش M.M.Sharif ص 831

3. Divine time

از بند گذرابودن آزاد است و در نتیجه نه تقسیم می‌شود، نه توالی می‌پذیرد و نه تغییر می‌کند. برتر از ابدیّت است، نه آغازی دارد و نه انجامی[۱].»

اقبال باتوجه به دیدگاه یاد شده به درستی اظهار می‌دارد که «از آنچه به اختصار گذشت و بیانگر نظر عراقی در مورد مکان است، درمی‌یابید که چگونه یک عارف مسلمان با فرهنگ، تجربه‌ی روحانی خویش را از زمان و مکان به شیوه‌یی عقلانی در عصری تفسیر کرده است که هیچ خبری از فرضیه‌ها و مفاهیم ریاضیات و فیزیک جدید نبوده است. عراقی به واقع سعی بر آن داشت تا به مفهوم مکان به عنوان یک نمود پویا دست یابد[۲].»

دیدگاههای بیدل در مورد زمان واقعی و غیرواقعی، استمرار و زمان تسلسلی -گرچه این اصطلاحات را به کار نبرده - درخور توجه است. حق این است که او را پیشرو برگسون بدانیم. او می‌گوید:

به‌نظم عمر که سرتاسرش‌روانی‌بود خیال مدت موهوم سکته‌خوانی‌بود

(توضیح: در وزن شعر زندگی که تماماً جریان اندیشه زمان غیرواقعی است، چیزی بیش از یک سکته نیست!)

اقبال پس از نقل بیت فوق می‌افزاید «به علاوه، شاعر در بیت زیر بر پیوستگی و نامنقطع بودن زمان تأکید می‌کند:»

غبار ماضی و مستقبل از جان تو می‌جوشد

در امروز است گم، گر واشکافی دی و فردا را

اقبال در توضیح این دو بیت می‌گوید: «شاعر سعی می‌کند برای مسأله‌یی روانشناسانه راه حلی شاعرانه ارائه دهد، یعنی این که چگونه می‌شود زمان را مکانی کرد، او اظهار می‌دارد که اندیشه "هنوز نه[۳]" یا سر در سقوط‌ذهنی[۴]

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۴۳ ۲ـ همان، ص ۲۳۶

۳ـ not - yet. اقبال این اصطلاح را در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* چنین شرح می‌دهد

ناشی از طبیعت کاهل [انسان] برای دل بستن به امیدهای کـاذب دارد، و یـا صرفاً پنداری است ناشی از توقعی که موجب بی‌تحرکی ما نسبت به چیزی که ذاتاً متحرک و خلاق است می‌شود.» و سپس می‌افزاید «از نظر اندیشمندان مسلمان، نظریه حقیقت همیشه خلاق[5] امری تازه نیست. بنا به گفته متألهان اسلامی الوهیت نیروی شخصی[6] لایتناهی است، فعالیت خـلاق خـدا فـقط محدود به عالم نیست... فراسوی [زمان] حال حقیقی چیزی نیست. آنچه را که "آنجا" می‌نامیم در واقع همان "اینجا" است... . به گفته بیدل:

هرچه آنجاست، چون آنجا رسی اینجا گردد

چه خیال است، که امـروز تـو فـردا گـردد[7]»

درواقع ریشه مفاهیم زمان تسلسلی و زمان واقعی را باید در قرآن جست که به روشنی از آفرینش «آسمان و زمین» سخن می‌گوید. اقبال در این مورد آیه‌یی از قرآن نقل می‌کند:

توکل به آن زنده کن که نمیرد و به ستایش او تسبیح گوی، آن که آسمانها

«...من غایی را بی تغییر پنداشتن، یعنی این که او را به صورت کلی بی‌حـرکت، بـی‌انگـیزه، بیهوده، راکد و عدم مطلق تصور کردن. تغییر برای خودِ خلاق نمی‌تواند به معنای ناتمامی و نقص باشد. کمال خودِ خلاق به مفهوم حرکت ناپذیری از نوع مکانیکی نیست، احتمال دارد ابن حزم در این مورد تحت تأثیر ارسطو قرار گرفته باشد. کمال او فضای وسیع‌تری است که فعالیت خلاقش را شامل می‌شود و نیز چشم‌اندازی بی‌کران از بینش خـلاق اوست. حـیات خداوند خود در تجلی است و چنان نمی‌باشد که کوششی برای رسیدن به کمال مطلوب باشد. **هنوز نه**ی انسان به معنای کوششی برای رسیدن به کمال است که ممکن است مفهوم شکست و زوال هم به خود بگیرد، ولی **هنوز نه**ی خداوند، هستی پذیری بی‌زوال امکـانهای خـلاق نامحدود وجود او را معنا می‌دهد که تمامیتش را از آغاز تا انجامِ تمامی فرایند، نگاه می‌دارد.» **هنوز نه** را بر این اساس می‌توان به تکامل بلاانقطاع تعبیر کرد. یـا بـه قـول اقـبال «تـپیدن و نرسیدن».

4. mental fall

5. ever - creative Reality

6. personal power

۷ـ از رساله *Bedil in the Light of Bergson*، ص 28

و زمین را با هر چه میان آنهاست به شش روز آفرید و سپس به عرش پرداخت، خدای رحمان است....

(فرقان، آیات ۵۸ و ۵۹)

ما همه چیز را به اندازه آفریدیم، فرمان ما جز یکی نیست چون به هم خوردن چشم[1].

(قمر، آیات ۴۹ و ۵۰)

در اینجا عمل آفرینش در دو وجه متفاوت بیان شده. وجه نخست با زمان تسلسلی است و دیگری با استمرار.

همچنین حدیثی معروف حکایت از مفهوم استمرار دارد. اقبال صراحتاً به این حدیث اشاره می‌کند که پیامبر [ص] می‌گوید: لی مَعَ اللّٰهِ وقتٌ [لا یَسَعَنی فیه مَلَکٌ مقربٌ و لاٰ نبیٌ مرسل] یعنی: مرا با خدا وقتی است [که حتی جبرئیل و نبی مرسل را هم در آن راه نیست[2].] این بدان معناست که پیامبر گاهی در حالت استمرار محض، از زمان تسلسلی و مکان برمی‌گذشت.

اقبال همچنین زمان الاهی را همان استمرار می‌داند. از همین روست که در *بازسازی* می‌گوید «پس اگر راهنمایی تجربهٔ خودآگاه خویش را بپذیریم، و حیات من فراگیر[3] را بر قیاس من محدود تصور کنیم، زمان من غایی به صورت تغییر بدون توالی متجلی می‌شود. یعنی یک کل منسجم که به دلیل حرکت خلاق من به صورت ذره‌یی[4] ظاهر می‌شود[5].»

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۰۱

۲ـ در مثنوی *اسرار خودی* می‌گوید:

تو که از اصل زمان آگه نه یی — از حیات جاودان آگه نه یی
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از «لی مع الله» یادگیر

(۷۸۰ و ۷۸۱)

3. all - inclusive Ego

4. atomic

۵ـ *بازسازی*، ص ۱۴۵

به نظر می‌رسد دیدگاه اقبال مبتنی بر آیه مذکور است که آفرینش را حاصل یک «امر» می‌داند.

ب: زمان، امری ذهنی است

برگسون زمان را ذهنی ولی واقعی می‌شمارد، زیرا به صورت عینی تسلسلی است. استمرار را به سادگی می‌توان در قیاس با تجربه‌ی درونی یا خودآگاهمان احساس کرد. استمرار جریانی پیوسته و بی‌وقفه است، درست همانند تغییر بی‌انقطاع در تجربه باطنی ما[۱].

او می‌گوید «پس بهتر است توجه مان را بر آنچه داریم متمرکز سازیم که در عین حال بیشترین فاصله را به لحاظ بیرون بودن[۲] دارد و عقلانیت[۳] نیز کمترین نفوذ را در آن دارد. بهتر است ژرفای تجربه‌مان را بکاویم؛ در نقطه‌یی که خویشتن را با زندگیمان بسیار صمیمی احساس می‌کنیم. آنگاه در استمرار محض غوطه می‌خوریم؛ استمراری که زمان گذشته در آن بی وقفه در زمان حالِ مطلقاً نو، می‌بالد[۴].»

اقبال نیز زمان را امری ذهنی می‌داند[۵]. او می‌گوید «... در شناخت ماهیت زمان فقط بخشی از دید صرفاً عینی سودمند است. طریق صحیح آن است که تحلیل روانشناسانه‌ی دقیقی از تجربه‌ی خودآگاهمان به عمل آید که این امر به تنهایی ماهیت حقیقی زمان را آشکار می‌سازد... . ویژگی تجربه خودآگاه ـ یعنی نقطه عزیمت ما به سوی هر نوع معرفتی ـ راهگشای مفهومی است که تضاد میان ثبات و تغییر، تضاد میان زمان، به صورت یک کل منسجم، یا یک

۱ـ *Creative Evolution* (1928)، ص 1-2

2. externality

3. intellectuality

۴ـ مأخذ پیشین، ص 210

۵ـ در غزلی می‌گوید:

هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چه زمان و چه مکان، شوخی افکار من است

کل ابدی را با زمان اتمی از میان می‌برد[۱].» در *اسرار خودی* می‌گوید:

وقت ما، کو اول و آخر ندید — از خیابان ضمیر[۲] ما دمید

(بیت ۷۸۶)

و در جای دیگری از همین مثنوی می‌گوید:

ای اسیر دوش و فردا در نگر — در دل خود عالم دیگر نگر

در دل خود تخم ظلمت کاشتی — وقت را مثل خطی پنداشتی[۳]

(ابیات ۷۷۴ و ۷۷۵)

دکتر آنه ماری شیمل در کتاب *بال جبرئیل* می‌گوید «این مفهوم... با دیدگاه اقبال در مورد زمان تسلسلی و غیرتسلسلی مطابقت بسیار دارد، عارفان بزرگ فقط تجربه ذهنی را درخصوص زمان معتبر دانسته‌اند که اقبال خود نیز بر آن تأکید دارد و من باب مثال سخنانی از ابن عربی در این باره به کرات و از سر یقین نقل می‌کند[۴].»

بنابراین در می‌یابیم که پایه‌ریز این دیدگاه، برگسون نیست. ادبیات صوفیه آکنده از چنین نظراتی است. در تجربه عرفانی «پیوند زمان و مکان، مانند دیگر پیوندها، صرفاً ذهنی (اعتباری) است که در مقام وحدت به کلی از میان می‌روند[۵].»

ج: استمرار خلاق است

به گمان برگسون، استمرار، حرکت دایمی، و خلاق و بدیع است. او می‌گوید «هر چه بیشتر در ماهیت زمان مطالعه می‌کنیم، بیشتر پی می‌بریم که

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۴۴ و ۱۴۵ — ۲ـ خیابان ضمیر: بوستان ذهن

۳ـ برای اطلاع بیشتر ر.ک: *شرار زندگی* (شرح اسرار خودی). تألیف م.ب. ماکان. ص۳۸۵ به‌بعد.

۴ـ *Gabriel's Wing*، ص 291. در این مورد ر.ک: *بازسازی*، ص ۱۴۰ و ۲۸۶

۵ـ *Nicholson's Commentary of Rumi's Mathnawi*، ج سوم و چهارم، ص 31

استمرار یعنی ابداع، آفرینش صور، و ایجاد بی‌وقفه هر چیز مطلقاً نو[۱].»

به عقیده برگسون، علم فیزیک خلاقیت زمان را به شمار نمی‌آورد. فیزیک «مثل روش فیلمبرداری، شیوه‌یی محدود دارد. کارش منحصر به شمارش دفعات مقارنه میان رویدادهای پدید آورنده این زمان با مواضع متحرک در مسیر آن است. فیزیک، جداکننده این رویدادها از کل است که هر لحظه به شکلی تازه در می‌آید و چیزی از خلاقیت خود را به آنها انتقال می‌دهد. علم فیزیک آنها را امری انتزاعی و خارج از کل حیات[2] می‌داند، یعنی، در زمانی گسترده در مکان. فیزیک فقط رویدادها یا روش[3] رویدادها را مورد توجه قرار می‌دهد، که البته چون به عمق یک تغییر شکل نمی‌پردازد، منزوی خواهد شد، زیرا برای به کار بردن شیوه‌اش فقط اینها مناسب می‌باشند. فیزیک ما از روزی آغاز می‌شود که دانسته شد چگونه این روشها را منزوی کند[۴].»

اقبال نیز استمرار را خلاق و بدیع می‌داند. او در بخشی از مثنوی معروفش به نام *اسرار خودی* تحت عنوان «الوقتُ سیف»[5] خلاقیت زمان را چنین توصیف می‌کند:

سنگ از یک ضربت او تر شود — بحر از محرومی نم، بر شود[۶]
در کف موسی، همین شمشیر بود — کار او بالاتر از تدبیر[۷] بود
سینهٔ دریای احمر چاک کرد — قُلزُمی را خشک مثل خاک کرد
پنجه‌ی حیدر که خیبرگیر بود — قوت او از همین شمشیر بود
(ابیات ۷۷۳-۷۶۹)

۱ـ *Creative Evolution*، ص 11

2. living whole — 3. system

۴ـ *Creative Evolution*، ص 361

۵ـ الوقتُ سیفٌ قاطع (زمان شمشیری بران است)، سخن معروف شافعی (۲۰۴ـ۱۵۰ هـق) از ائمه چهارگانه اهل سنت که در بیست سالگی به درجه اجتهاد رسید.

۶ـ اشاره به معجزات موسی. در مصرع اول تلمیحی است به آیه ۶۰ سوره بقره که موسی چوبدست خود را به سنگی زد و دوازده چشمه جوشید، مصرع دوم اشاره دارد به آیه ۵۰ سوره بقره و شکافته شدن دریا.

۷ـ تدبیر (در اینجا): اندیشه

به‌عقیده‌اقبال‌پدیده‌ها‌حاصل‌خلاقیت‌زمان‌هستند.درمثنوی‌یادشده‌می‌گوید:

این و آن پیداست از رفتار[1] وقت   زندگی سرّی است از اسرار وقت

(بیت ۷۸۲)

و باز در همان مثنوی می‌گوید:

زنده، از عرفانِ[2] اصلش، زنده‌تر   هستی او از سحر تابنده‌تر[3]

اقبال نظر خود را متکی به گفته امام شافعی می‌سازد که «الوقتُ سیفٌ قاطع.» او زمان را مشابه شمشیر می‌داند که پیوسته و فعالانه می‌آفریند و موانع موجود در این مسیر را از میان برمی‌دارد. تشبیه زمان به شمشیر بی‌گمان دیدگاهی اسلامی است. علی هجویری نیز زمان را به شمشیر تشبیه کرده. دکتر آنه ماری شیمل می‌گوید «الوقتُ سیفٌ قاطع» که هجویری آن را مطرح می‌سازد[4] به این معناست که وقت (زمان) موجب فراموش کردن و از خاطر بردن گذشته و حال و آینده می‌شود. او می‌گوید "که صفت شمشیر بریدن است، و صفت وقت بریدن، که وقت بیخ مستقبل و ماضی ببرد و اندوه دی و فردا از دل محو کند"[5].»

بنابراین، اقبال از برگسون رهنمود نیافته. منبع تفکر وی بی‌تردید اندیشه اسلامی است.

همان طور که اقبال می‌گوید، نظریه آفرینندگی زمان دقیقاً مبتنی است بر دیدگاه قرآن در مورد «تناوب روز و شب» (بقره:۱۶۴ و آل‌عمران:۱۹۰). به عقیده

۱ـ رفتار: گذشتن؛ حرکت

۲ـ عرفان (در اینجا): شناختن، پی بردن. مفهوم بیت: هر انسان زنده‌یی با شناخت حقیقت زمان، زنده‌تر می‌شود.

۳ـ برای توضیح بیشتر ر.ک *شرار زندگی*، ص ۳۸۶ به بعد.

۴ـ در متن به جای «مطرح می‌سازد» آمده است: «به کار می‌برد». این تغییر از آن رو صورت گرفته تا گمان نرود که گفته مذکور را هجویری نیز به کار برده است، زیرا او در *کشف المحجوب* فقط به طرح و توضیح این قول می‌پردازد.

۵ـ *Gabriel's Wings*، ص 298

او این اشارت «نمادی از حقیقت غایی» است که «هر روز به کاری است» (الرحمن:۲۹)«گرایشی که مابعدالطبیعه اسلامی در تصور زمان به صورت عینی دارد[1].»

د: زمان و حقیقت غایی

برگسون خیزش حیاتی را حقیقت غایی، عین استمرار، و تغییر بدون توالی[2] می‌داند. او می‌گوید «جریان زمان ذاتاً واقعی است، و اشیاء را که بررسی می‌کنیم، چیزهایی هستند که جریان دارند[3].»

اقبال نیز می‌گوید «فراسوی خداوند و جدا از فعالیت خلاق او، نه زمان وجود دارد و نه مکان که او را از ارتباط با دیگر من‌ها جدا سازد[4].» در منظومه‌ی اردوی ضرب کلیم نیز می‌گوید:

خرد هویی هی زمان و مکان کی زنّاری

نه هی زمان، نه مکان، لا اله اِلاّ الله

(عقل در تصور زمان و مکان عاجز مانده است

ولی نه زمان وجود دارد نه مکان، غیراز الله خدایی نیست)

به نظر می‌رسد اقبال مضمون فوق را از گفته پیامبر اخذ کرده باشد. «از پیامبر نقل شده است که گفت "از زمان بدگویی مکنید، زیرا زمان همان خداست"[5].» اقبال این موضوع را در بیتی چنین بازتاب داده است:

زندگی از دهر و دهر اززندگی‌است لا تسبو الدّهر فرمان نبی است

قابل ذکر است که اقبال در مورد ملاقاتش با برگسون در پاریس می‌گوید که او از شنیدن این حدیث پیامبر اکرم مشعوف شد[6]. دکتر آنه ماری شیمل

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۴۲

2. succession

۳ـ *Creative Evolution*، ص 363 ۴ـ *بازسازی*، ص ۱۲۷

۵ـ *Gabriel's wings* نوشته Schimmel، ص 290، حدیث یاد شده این است، «لاتسبو الدهر اِنَّ الدَّهر هو اللّه»

۶ـ *The Poet of the East* نوشته Anwar Beg، ص 73

می‌گوید، اقبال «با ذکر این حدیث برگسون را حیرت زده ساخت، زیرا آن را بسیار عمیق یافت[۱].»

در اینجا پرسش ظریفی پیش می‌آید: اگر خدا به عنوان یک خود، مقدم بر زمان است، آنگاه زمان چگونه می‌تواند همان خدا باشد؟ قابل توجه است که از نظر اقبال، زمان خدا جدا از او نیست. این زمان با عمل آفرینش خدا زاده شده. «بی‌کرانگی من غایی عبارت است از: امکانات درونی و نامتناهی فعالیت خلاق او به صورتی که عالم، به شکلی که آن را شناخته‌ایم، تنها جلوه ناتمام آن است[۲].» به عبارت دیگر، خدا «از درون می‌آفریند... آفرینش برای من غایی به منزله عیان شدن امکانات درونی آن است[۳].»

اقبال می‌گوید: «این همان چیزی است که مورد نظر میرداماد و ملاباقر می‌باشد، آنجا که می‌گویند: زمان با فعل آفرینش زاده شده است که منِ غایی بدان وسیله امکانات زاینده‌ی بی‌شمار خویش را، گویی، درمی‌یابد و می‌سنجد[۴].»

عیان شدن امکانات درونی خدا بی‌وقفه است. مثل یک جریان است؛ یعنی تغییر بدون توالی. این که اقبال می‌گوید زمان خدا همان استمرار است، منظورش این است.

بنابراین به رغم مشابهت موجود میان نظرات اقبال و برگسون، آن یک دیدگاهی متفاوت باتوجه به منبع اسلامی خویش دارد، که این یک نتوانست فهم کند.

از بحث فوق در مورد ماهیت زمان به وضوح روشن می‌شود که تصور اقبال از زمان نشأت یافته از نظرات اسلامی است نه از اندیشه برگسون. او می‌گوید «باتوجه به تاریخ فرهنگ اسلامی پی می‌بریم که اندیشه آرمانی

۱ـ *Gabriel's Wing*، ص 290
۲ـ *بازسازی*، ص ۱۲۷
۳ـ *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، نوشته: عشرت حسن انور، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات حکمت، ص ۱۶۵
۴ـ *بازسازی*، ص ۱۴۵

مکشوف، هم در قلمروی عقل مطلق، و هم در روانشناسی دینی[1] ـ که منظورم از این اصطلاح عرفان متعالی است ـ تملک ذات نامحدود و بهره‌مندی از آن است. فرهنگی که چنین نگرشی دارد، مسأله مکان و زمان در آن، بدل به مسأله مرگ و زندگی می‌شود[2].» او صراحتاً اعلام می‌دارد که عارفان و متفکران اسلامی سهم عمده‌یی در این زمینه دارند. عارفان مسلمان پیوسته توجه‌شان را بر مسأله زمان معطوف داشته‌اند. اقبال در این مورد مشخصاً متذکر می‌شود که «حتی دیدگاه برگسون در مورد زمان برای عارفان ما چیزی کاملاً بیگانه نیست[3].»

اقبال نظر برگسون را در مورد زمان باتوجه به این که بسیار نزدیک به دیدگاه اسلامی است ارجمند می‌شمارد. آنه ماری شیمل درست می‌گوید که «شخصاً ترجیح می‌دهم بر اهمیت دینی اندیشه او (اقبال) در مورد زمان تأکید داشته باشم؛ زیرا بی‌تردید او نمی‌خواست برداشت علمی تازه‌یی بر این مشکل‌ترین مسأله بیفزاید، بلکه قصدش بر این بود که توجه دنیای اسلام را به تماس داشتن با خداوند حی[4] معطوف سازد. او ضمن ارزیابی مجدد جنبه دوگانه زمان اشارت دارد به تحقق این موضوع بسیار مهمِ زندگی دینی مسلمانان که دیرزمانی است فراموش شده[5].»

۳ـ آزادی اراده

تفاوت

برگسون

آزادی بدون هدف

برگسون به شدت طرفدار آزادی اراده است. «بنا به گفته او "دروازه‌های

---

1. religious psychology

۲ـ *بازسازی*، ص ۲۲۹

۳ـ *The Poet of the East*، ص 318

4. Living God

۵ـ *Gabriel's Wing*، ص 298

آینده باید در برابر واقعیت کاملاً گشوده بمانند." در غیر این صورت، واقعیت، مختار و خلاق نخواهد بود[۱].» برگسون می‌اندیشد که اراده چندان آزاد است که حتی بدون هیچ برنامه و هدف و مقصودی حرکت می‌کند. او عقیده‌یی به غایت شناسی[۲] ندارد، زیرا زمان را غیرواقعی می‌سازد[۳]. اقبال به درستی اظهار می‌دارد که «به نظر برگسون جهش پیش رونده‌ی نیروی حیاتی در آزادی خلاق خود با پرتو غایتی بی‌واسطه یا دور از دسترس، نورانی و قابل دستیابی نمی‌شود. این نیرو نتیجه‌یی را دنبال نمی‌کند، بلکه رفتارش کاملاً اختیاری، بدون جهت، بی‌نظم و غیرقابل پیش‌بینی است[۴].»

اقبال

از نظر اقبال دروازه‌های آینده نمی‌توانند در برابر واقعیت، گشاده بمانند. من یک واقعیت است نه نیرویی کور. واقعیت و حقیقت غایی «حیات خلاق عقلاً هدایت شده[۵]» و هدفمند است. عقل و هدفمندی را در زندگی بشری نیز نمی‌توان نادیده گرفت. انسان گزینش‌هایش را براساس شعور و غایت به عمل می‌آورد. اینها به او جهت می‌دهند و به این ترتیب آینده‌اش به کلی نامعین نخواهد بود.

اقبال می‌گوید که عقل و غایت یک کل متحد[۶] اند. به عقیده وی «حرکتِ حیات را غایتها معلوم و معین می‌کنند، وجود این اغراض و غایتها به این معناست که عقل در آن نفوذ کرده. فعالیت عقل بی‌وجود غایتها امکانپذیر نیست. در تجربه خودآگاه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و وحدتی را شکل می‌دهند. بنابراین ماهیت راستین اندیشه با حیات یکسان

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۰۹ و ۱۱۰

2. teleology

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۰۹

۴ـ *همان*، ص ۱۰۷ و ۱۰۸

۵ـ *همان*، ص ۱۲۰

6. unified whole

است[۱].» هر دوی آنها به انسان مدد می‌رسانند تا آینده خود را مشخص سازد.

انتقاد اقبال از دیدگاههای برگسون در مورد "اندیشه" و "غایت" درخور تأمل است. او می‌گوید «حیات‌گرایی[۲] برگسون در ثنویت بی سرانجام اراده و اندیشه پایان می‌پذیرد که هیچیک را بر دیگری تفوقی نیست. این در حقیقت به سبب نظر ناتمامی است که او در مورد عقل دارد. به نظر وی عقل امری مکاندار است که تنها بر ماده شکل می‌پذیرد و فقط مقولات مادی را در اختیار دارد[۳].» اقبال به صراحت بیان می‌دارد که «واقعیت و حقیقت در قیاس با تجربه خودآگاه، یک انگیزه حیاتی کور نیست که به کلی از انوار اندیشه بی‌بهره باشد. بلکه، طبیعتی کاملاً غایت شناختی دارد[۴].»

به عقیده وی «گذشته و آینده هر دو در حالت خودآگاهی کنونی عمل می‌کنند و آینده بدان سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارایه می‌دهد چیزی کاملاً بی‌اعتبار نیست. یک حالت هوشمندانه آمیخته به انتباه، هم حافظه و هم مخیله را به عنوان عوامل تأثیرگذار در برمی‌گیرد و به آنها نیاز دارد[۵].» اقبال همچنین می‌گوید «تجزیه و تحلیل برگسون از تجربه‌ی خودآگاه مبین نقص آن است. او به تجربه خودآگاه به صورت گذشته‌یی توجه دارد که همراه با زمان حرکت و در آن عمل می‌کند، ولی غافل است از این که وحدت خودآگاهی نیز وجهی پیش‌رونده دارد.

حیات تنها یک رشته اعمال بینشی[۶] است، و عمل بینشی بدون ارجاع به غایتی خودآگاه یا ناخودآگاه، قابل توضیح نیست. حتی اعمال ادراکی ما با غایتها و منافع و مصالح آنی‌مان تعیین می‌شوند[۷].»

برگسون نگاهی یک سویه به غایت‌شناسی دارد. اقبال در انتقاد از دیدگاه برگسون نسبت به غایت شناسی می‌گوید، «ولی، غایت‌شناسی، مفهوم

۱ـ بازسازی، ص ۱۰۷

2. vitalism

۳ـ بازسازی، ص ۱۰۷ ۴ـ همان، ص ۱۰۹

۵و۵ - بازسازی، ص ۱۰۸

6. acts of attentions

دیگری هم دارد. از تجربه‌ی خودآگاهمان دریافته‌ایم که زندگی‌کردن، یعنی شکل بخشیدن و تغییردادن هدفها و غایتها و زیرفرمان آنها بودن. حیات ذهنی به این معنا غایت شناختی است که گرچه به سمتی که حرکت می‌کنیم هدف دوری وجود ندارد، اما تشکّل تدریجی هدفها و غایتهای تازه، و مقیاسهای آرمانی ارزشها به صورت فرایند حیات، رشد و توسعه می‌یابد[1].»

همانندی و دیدگاه واقعی

از آنجا که میان دیدگاههای این دو اندیشمند همعصر مشابهت بسیار وجود دارد، سبب شده تا برخی از اهل فضل اقبال را دنباله‌رو برگسون بدانند.

الف: نقد جبرگرایی

برگسون با دفاع از آرمان آزادی، مفهوم جبرگرایی را محکوم می‌کند. او «با عقیده جبرگرایان موافق است که اگر هر عملی را جداگانه بررسی کنیم، می‌توان با دلایل انکارناپذیر ثابت نمود که تماماً با آنچه مقدم بر آن بوده، تعیین و مشخص شده[2].» ولی به نظر وی این برداشت را نمی‌توان به تنهایی ملاک قرار داد. زیرا چنین امری حاصل یک تجرید عقلیِ کاذب است که عمل را جدا می‌پندارد. حقیقت این است که «زندگی یک فرد را نباید توالی حالتهای متغیر دانست، بلکه زندگی فرد جریانی پیوسته و غیرقابل تقسیم است، و چون به دقت در آن تأمل شود، معلوم می‌گردد که آزاد و نامتعین[3] است. اگر حیات یک فرد را جزء جزء کنید و اعمالش را جداگانه بررسی نمایید، پی خواهید برد که هر جزء و هر عمل با اجزاء و اعمال قبلی معین شده. اما آنچه در مورد اجزاء، صادق است در مورد شخصیت، به عنوان یک کل، صادق نیست[4].»

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

۲ـ *Introduction to Modern Philosophy* نوشته C.E.Joad، ص 100

3. undetermined

۴ـ مأخذ پیشین، ص 101

اقبال نیز به شدت معتقد به آزادی من است، منتها دیدگاهش مبتنی بر عقاید اسلامی است.

او آزادی من را با ارجاع به قرآن شرح می‌دهد که پیشتر در فصل مربوط به «اقبال و فیخته» مورد بحث قرار گرفت و اشاره شد که گرچه «انسان براساس ارگانیسم مادی تکامل می‌یابد» ولی از «خلقت دیگر» است[1]. به علاوه اقبال می‌گوید «عنصر هدایت و راهنمایی در فعالیت من به روشنی نشان می‌دهد که من علیت شخصیِ[2] آزاد و دارای اختیار است. در حیات و آزادی منِ غایی سهیم می‌شود که با امکان دادن ظهور یک منِ محدودِ لایقِ ابتکارِ شخصی، آزادی اراده خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار خودآگاه نشأت یافته از فعالیت اختیاری خود[3] است که در قرآن ذکر شده، و بی‌تردید شاهدی بر این مدعاست:

بگو: این حق از پروردگار شماست، هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود.

(کهف: ۲۹)

اگر نیکی کنید به خویش نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید.

(بنی اسراییل: ۷)

اسلام، درواقع موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر درحیات من با آزادی عمل نماید[4].»

از این گذشته، همان طور که پیشتر گفته شد اقبال اصل عبادت و تعیین دفعات نماز را از منابع عظیم خویشتنداری[5] من می‌داند.

۱ـ بازسازی، ص ۱۸۶

2. personal causality

۳ـ ego-activity مقصود از این اصطلاح آزادی در عمل است.

۴ـ بازسازی، ص ۱۹۳ و ۱۹۴

5. self-possession

ب: شخصیت، خلاق و آزاد

گرچه برگسون ویژگی غایت گرایانه‌ی شخصیت را نفی می‌کند، ولی آن را در هر لحظه‌یی خلاق می‌داند. او می‌گوید «طبیعتِ حیات این است که خلاق باشد، و فرد به عنوان یک کل، خلاق است و آن از این واقعیت محض برمی‌آید که او زنده است. ولی اگر حیات وی خلاق است، و خلاق در هر لحظه‌یی از آن است، پس بدیهی است که [اعمالش] با آنچه در پیش انجام داده متعین نمی‌شود. اگر چنین بود آنچه صورت می‌گیرد باید نمودی از امور کهنه باشد نه آفرینش چیزهای نو[۱].» به علاوه برگسون می‌گوید، «ما پیوسته خود را می‌آفرینیم. این آفرینشِ خود به وسیله خود هرچه کاملتر باشد، بیشتر می‌توانیم بر اعمالمان اندیشه بگماریم[۲].»

به عقیده برگسون شخصیت ما لحظه به لحظه نو می‌شود، از همین روست که می‌گوید «شخصیت ما که در هر آن با تجربه انباشته شده‌اش ساخته می‌شود، بی‌وقفه تغییر می‌کند، و با تغییرش نمی‌گذارد هیچ حالتی، هر چند مصنوعاً با دیگری همانند شود، زیرا پیوسته آن را در اعماق خویش تکرار می‌کند. از این روست که استمرار ما غیرقابل بازگشت است[۳].» و باز برگسون صریحاً می‌گوید که هر یک از لحظه‌های ما «چیزی تازه، افزون بر آنچه پیشتر بود[۴]» است.

از نظر اقبال نیز شخصیت، خلاق و آزاد است. منتها اندیشه وی ملهم از قرآن است. او می‌گوید «به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی استعلایی وجود دارد که در سیر باطنی‌اش از یک حالت وجود به حالت دیگر پران می‌شود:

۱ـ *Introduction to Modern Philosophy* نوشته C.E.Joad، ص 101

۲ـ *Creative Evolution*، ص 7

۳ـ همان، ص 6

۴ـ همان

«به شفق قسم می‌خورم. به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه زمانی که کامل شود، که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت.»

(انشقاق: ۱۹-۱۶)

این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرفترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود، و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را؛ گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل بخشد[1].»

مولوی نیز معتقد است که بازگشتی وجود ندارد و هر لحظه‌یی از زندگی تازگی دارد:

هیچ آیینه دگر آهن نشد — هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد — هیچ میوه پخته با کوره نشد

(دفتر دوم، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸)

۴- عقل

تفاوت

برگسون

الف: محدودیت عقل

به نظر برگسون، عقل نمی‌تواند کل حقیقت را دریابد و دیدش نسبت به حقیقت پیوسته محدود است. عقل فقط فعالیت مکانی دارد و تنها اندیشه روشن عدم تحرک را شکل می‌دهد. برگسون می‌گوید، «عقل معرف حدوث[2] به صورت یک رشته از *حالت‌ها*[3] است که هر یک با خودش همگن است و در نتیجه تغییر نمی‌یابد[4].» مثل دوربین فیلمبرداری است که از اشیاء عکس

۱- *بازسازی*، ص ۴۷ و ۴۸

2. becoming
3. states

۴- *Creative Evolution*، ص 171

می‌گیرد. دستگاهی است که به اشیاء حرکت می‌دهد. عقل «پیوسته از نامتحرک[1] آغاز می‌کند، گویی که حقیقت غایی است: وقتی سعی در ایجاد اندیشه حرکت دارد، این کار را با ایجاد حرکت از طریق جمع آوردن نامتحرک‌ها انجام می‌دهد[2].» ویلدن‌کار درست می‌گوید که عقل دیدگاهی محدود نسبت به حقیقت و واقعیت دارد[3].

این نظریه برگسون مورد انتقاد بسیار قرار گرفته است. از جمله این که به حق گفته شده، وقتی برگسون «به گستردگی شناخت عقلی و صحت آن حمله می‌کند، و بخصوص فرضیاتش دایر بر این که عقل چاره‌یی جز تحریف ندارد و اسیر کور تحریف خویش است، بسیار افراطی به نظر می‌رسد[4].»

ویل دورانت نیز مخالف بی‌اعتنایی برگسون به عقل است. به عقیده وی عقل نقشی مهم در زندگی بشر ایفاء می‌کند. او می‌گوید «انسان به وسیله غریزه زندگی، ولی از طریق شعور پیشرفت می‌کند[5].» همچنین اظهار می‌دارد

---

1. immobility

۲ـ *مأخذ پیشین*، ص 163

۳ـ *Philosophy of Change*، نوشته Wildon Carr، ص 31

۴ـ *Masterpiece of World Philosophy*، نوشته Frank N.Magil، ص 772

چنان که پیشتر اشاره شد، برگسون که در قیاس بین عقل و شهود، این یک را بر دیگری ترجیح می‌داد، درواقع عقل را با دلایل عقلی به شدت ردکرد. ایرادی که در این مورد به او و همفکرانش باید گرفت این است که اگر عقل را قابل اعتماد نمی‌دانند، پس دلایل عقلی آنان هم در رد عقل معتبر نیست! عارفانی که عشق را بر عقل ترجیح می‌دهند، دلیل این رجحان را هم به مدد عقل یافته‌اند. این که مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

درواقع عقل را با برهان قیاسی و به حکم عقل نفی می‌کند! همچنین شریعت مداران نیز برای آن‌که شرع را بر عقل مقدم دارند به دلایل عقلی متوسل می‌شوند، از جمله آنان ابن تیمیه است که با دلایل عقلی ثابت می‌کند که شرع بر عقل مقدم است! (برای مطالعه بیشتر ر.ک *قلندر شهر عشق* نوشته م.ب. ماکان، ص ۳۱ به بعد)

۵ـ *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 464

که «برگسون بر این فرض که عقل فقط حالتها را فهم می‌کند و نه جریان حقیقت زندگی را، بیش از حد پای می‌فشارد...[۱]»

یو آد[۲] می‌گوید این «فلسفه‌ئی که به وجود آمده تا عقل را به چشم حقارت بنگرد به زودی خود را بر عرصه‌یی خطرناک خواهد یافت: زیرا عقلِ تحقیر شده ابزاری است که فلسفه با آن قوام یافته؛ سلاحی که با آن ادعایش را اظهار می‌دارد... ولی اگر این فرض را بپذیریم، آنگاه فلسفه برگسون که بی‌تردید دیدگاهی عقلانی نسبت به حقیقت و واقعیت دارد، فلسفه‌یی کاذب خواهد بود، زیرا معلوم می‌دارد که دیدگاه عقلانی نسبت به حقیقت و واقعیت صحت ندارد و کاذب است. بنابراین، برگسون به همان نسبت که عقل را بهای کم می‌دهد، دلایل خود را هم بی‌اعتبار می‌سازد: او به همان میزان که به اثبات این موضوع می‌پردازد نادرستی فلسفه‌اش را هم ثابت می‌کند[۳].»

اقبال

اقبال بر این باور است که عقل حقیقت و واقعیت را بـه اجـزایـی تـقسیم می‌کند و در نتیجه نمی‌تواند آن را به عنوان یک کل و از منظر حقیقی‌اش فهم کند. او همچنین معتقد است که «اندیشه، ماهیتی تسلسلی دارد که نمی‌تواند با حرکت سروکار داشته باشد، مگر این که آن را به صورت رشته‌یی از نقطه‌های ساکن بنگرد. پس این خاصیت اندیشه است که با مفاهیم ایستاکار می‌کند و به آنچه اساساً در ذات خود پویا و متحرک است لعابی از تسلسل حرکت ناپذیری می‌زند[۴].»

ولی از نظر اقبال وظیفه عقل این نیست که حقیقت و واقعیت را پیوسته به اجزایی تقسیم کند. از نظر وی وظیفه واقعی عقل ترکیب کردن نیز هست. او

۱ـ مأخذ پیشین، ص 463

2. C.E.M.Joad

۳ـ *Modern Philosophy*، نوشته Joad، ص 109

۴ـ بازسازی، ص ۱۰۶

می‌گوید، «آن زمان که به نظر می‌رسد عقل حقیقت و واقعیت را به صورت اجزایی ایستا در می‌آورد، در حقیقت وظیفه راستینش ترکیب عناصر تجربه است تا با به کارگیری مقولاتی که تجربه در سطوح گونه‌گون عرضه می‌کند، متناسب باشد. به همان میزان که حیات سازمند[1] است، اندیشه نیز چنین است. حرکت حیات، همانند بالندگی اندامی، مراحل مختلف ترکیب رشد مستمر را دربردارد. بدون این ترکیب از بالندگی و رشد اندامی باز می‌ایستد[2].»

نظر اقبال به روشنی با برگسون تفاوت دارد، به عقیده وی ـ که در فصل مربوط به «جیمز و اقبال» ذکر شد ـ چنان نیست که نگاه عقلانی به حقیقت و واقعیت همیشه نادرست باشد، «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباط نزدیکی میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهده ژرفترش حدّت می‌بخشد... . حقیقت این است که هر تحقیق و جستجویی برای کسب معرفت اساساً شکلی از عبادت محسوب می‌شود[3].» از این رو معتقد است که اندیشه حرکت ژرفتری نیز دارد. بنا به گفته اقبال «این نظر که قلمروی عقل اساساً متناهی است و به همین علت قادر به دستیابی نامتناهی نمی‌باشد بر تصور نادرست حرکت عقل در معرفت بنا شده است[4].»

دکتر محمد معروف درست می‌گوید که برگسون اندیشه را فقط به مفهوم استدلالی آن در نظر می‌گیرد. «حال آن که اقبال سه تصور متفاوت از اندیشه دارد: الف) عقل محض یا خرد[5]، ب) عقل عملی[6]، و ج) اندیشه به مفهومی

---

1. organic

۲ـ *بازسازی*، ص ۱۰۷ ۳ـ *همان*، ص ۱۶۶

۴ـ *همان*، ص ۳۹

۵ـ اقبال در بسیاری موارد خرد را از جنبهٔ نظری آن می‌نگرد، از جمله در *بال جبریل* می‌گوید:

کلاف سردرگم عقل راگشودم خدایا! جنونم عطا کن

۶ـ در بیت زیر از *بال جبریل* جنبه عملی عقل مورد نظر است:

از عقل جلوتر گام بردار، که این نور راه را روشن می‌کند ولی مقصد نیست

"ژرفتر" و غیراستدلالی[۱]. اقبال براساس چنین دیدگاهی توانست اکثر مسایل مابعد طبیعی را حل کند؛ مفاهیمی نظیر روح و بدن، خدا و عالم، آفرینش و تقدیر، و جبر و اختیار که متفکران غربی هم نتوانستند از عهده حل آنها برآیند[۲].»

انتقاد اقبال از برگسون در مورد دیدگاه اخیرش حایز اهمیت است. او می‌گوید که برگسون از عقل تصوری محدود دارد. «به نظر وی عقل امری مکاندار است که تنها بر ماده شکل می‌پذیرد و فقط مقولات مکانیکی را در اختیار دارد[۳].» از این روست که اقبال می‌گوید «حیات‌گرایی برگسون در ثنویت بی سرانجام اراده و اندیشه پایان می‌پذیرد که هیچ یک را بر دیگری تفوقی نیست[۴].»

۲ - عقل در برابر شهود

همچنین برگسون عقل را کاملاً متفاوت از شهود می‌داند. اینها نوعاً متفاوتند ولی در مراتبشان تفاوتی نیست. «شهود و عقل معرف دو سوی مختلف عمل خودآگاهی هستند: شهود به همان جهت از زندگی می‌رود که عقل در مسیر مخالفش حرکت می‌کند، و طبیعتاً خود را با حرکت ماده هماهنگ می‌یابد. بشریتی کامل و کمال یافته است که این دو صورتِ فعالیت خودآگاهی توسعه کامل در آن بیابند[۵].» همچنین به نظر برگسون عقل در

و باز در جای دیگری از همین منظومه می‌گوید:
عقل چیست؟ چراغ راه است
که رهگذر با آن پیش پایش را می‌بیند
چراغ راه چه می‌داند
درون خانه چه هنگامه‌یی به پاست

۱ـ *بازسازی*، ص ۳۹ و ۱۰۸
۲ـ *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ص ۱۷۴
۳ـ *بازسازی*، ص ۱۰۷
۴ـ همان
۵ـ *Creative Evolution*، ص 281

قیاس با ماده و زندگی با شهود تفاوت دارد. او می‌گوید که «عقل و غریزه در دو جهت مخالف قرار دارند، آن یک رو به سوی ماده ساکن[1] دارد و این یک رو به زندگی. عقل به وسیله علم، که با آن سروکارش هست، رمز و رازهای امور مادی را هرچه کاملتر برایمان مکشوف می‌دارد؛ و به وسیله زندگی ضعف و سستی را دگرگون می‌کند، البته فقط ادعای آن را دارد. گرداگرد زندگی می‌گردد و بزرگترین دیدگاههای آن را تا حد مقدور از ظواهرش کسب می‌کند و به جای آن که به بطنش راه یابد، جذبشان می‌کند. ولی شهود ما را به ضمیر حیات رهنمون می‌شود...[۲]»

اقبال

ولی عقل و شهود از نظر اقبال تفاوت کلی ندارند. به نظر می‌رسد اقبال فقط زمانی قایل به تفاوت شهود و عقل است که مقصودش از عقل «عقل استدلالی[۳]» [یا اکتسابی] است و نه نوع متعالی آن.

به عقیده وی شهود نمی‌تواند بدون اساس استوار عقلی به مقصودش دست یابد. در *جاویدنامه* می‌گوید:

زیرکی از عشق گردد حقشناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود — نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه! — عشق را با زیرکی آمیزده

(ابیات ۵۵۴-۵۵۲)

از این روست که اقبال بر ضرورت شهود و عقل به یکسان تأکید دارد. در

---

1. inert matter

۲- *Creative Evolution*، ص 186

3. discursive intellect

بازسازی اندیشه می‌گوید «بینش شهودی[1] که نیروی [عقلانی] پشتوانه‌اش نباشد، هر چند تعالی اخلاقی می‌آورد، ولی فرهنگی ماندنی به همراه ندارد، و نیرو[ی عقلانی] یی که بینش شهودی پشتوانه‌اش نباشد، مخرب و غیرانسانی می‌شود. برای آن که روح انسان تعالی یابد، هر دوی اینها باید به هم پیوسته و متحد شوند[2].»

به نظر اقبال، برگسون از حقیقت و واقعیت برداشتی عقلانی دارد و این مغایر دیدگاههای وی در مورد شهود است. او پرسشهای درخور تأملی را بر این اساس مطرح می‌سازد:

> آیا این دستگاه فلسفی خود برگسون و دلایل ارائه شده وی نیست که واقعیت و حقیقت را به نوعی عقلانی می‌سازد؟ آیا وقتی او پیشنهاد می‌کند که همین عقل مفهوم‌گرای[3] را ـ که به دلیل ماهیتش جریان اصیل اشیاء و امور را تفکیک و آنها را مکانی می‌سازد[4] ـ به کار گیریم، رهیافتی عملی در ارتباط با واقعیت و حقیقت نیست؟ آیا رهیافت عملی برگسون چیزی بیش از امکان دست‌یابی سریع به روشهای سودمندتر، مهارتها و ترتیبات موجود به دست می‌دهد؟ آیا دانش تجربی چیزی بیش از این به ما می‌دهد؟ اگر در روان ما دو گرایش رو به پیش و رو به پس، و در نهاد زندگی هم جهش پیش‌رونده مضمر است، چرا نباید نمایش آنها را به صورت طراحی و یا تصویری به کلی نفی کنیم و همه امیدمان را فقط در شهود متمرکز سازیم؟ آیا باید در عالمی چنان که هست به سربریم، یا در عالمی که ساخته و پرداخته عقل است و در بنای آن کژی و کاستی است[5]؟

اقبال با پاسخ به پرسشهای مذکور نتیجه می‌گیرد که:

۱ـ vision، (نظر)، که در اصطلاح‌شناسی اقبال مرادف شهود و بینش شهودی به کار می‌رود.
۲ـ *بازسازی*، ص ۱۶۷

3. conceptualist intellect
4. spatialise

۵ـ *Bedil in the Light of Bergson*، ص 35

وقتی می‌پذیریم که تجربه توزیعی[1] ما جنبه دیگری [هم] دارد، یعنی جنبه تداوم مطلق که خودش حقیقت را آشکار می‌سازد، نتیجه این می‌شود که برترین شناخت حاصل شهود است و نه معاینه و مشاهده‌یی از سر حوصله و به هر حال سودمند. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به یکسان بی‌ارزش‌اند، هر چند این یک با طرح تدبیرهای تازه ممکن است دریافتهای ما را در مورد اشیاء بسط دهد و موجب سعادت و آسایش شود، ولی هرگز نمی‌تواند آرزویمان را برای شناخت نهایی ماهیت حقیقت برآورده و توجیه کند. پس برترین آرمان انسان گذشتن از نمودهای ملموس حقیقت نیست، بلکه در این است که خودمان را با غلبه بر نیروهایی که ما را از آن جدا می‌سازند، در جریان گسترده‌اش محو سازیم[2].

به نظر اقبال محکوم نمودن عقل از سوی برگسون به معنای سیر قهقرایی در مقیاس تحول است:

در دستگاه فلسفی برگسون (واژه دستگاه[3] را از روی تسامح به کار برده‌ام، زیرا فلسفه برگسون درواقع مشمول کلمه دستگاه نمی‌شود) شعور نوعی گناه فطری[4] است، که ارتکاب بدان موجب نگرشی نادرست نسبت به زندگی می‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را چنان که هست دید، زندگی باید به دوره پیش از عقل بازگردد و خود را با نوعی بازگشت در سطح شعور حیوانی یا گیاهی قرار دهد، یا حتی پایین‌تر، در سطح شعور تک یاخته ـ یعنی در شرایطی که مادیت[5] تقریباً در مرز نابودی قرار می‌گیرد. آیا چنین بازگشتی برای شکلی از زندگی که شعور را بسط داده و خود را در ماده پیچیده، ممکن است؟ شاید این امر برای موجوداتی که در مرحله آغازین حیات هستند ممکن باشد، ولی مطمئناً برای انسان که به

---

1. distributive experience

۲ـ *Creative Evolution*، ص 35-36

3. system

4. original sin

5. materiality

سبب سازمندیِ[1] به شدت پیچیده‌اش به لحاظ تکاملی در مرتبه‌یی بسیار برتر قراردارد، غیرممکن است. اما به فرض که با تلاشی ناشی از احساس همدردی[2] بتوان چنین کرد و خود را درست در نقطه‌یی قرارداد که مادیت پدیدار می‌شود، آنگاه این عمل مبتنی بر همدردی چه حاصلی خواهد داشت؟ همه آنچه که از دستگاه فلسفی برگسون حاصل می‌آید فرضیه‌یی است صرف که باید پس از مطالعه تجربی واقعیات مکتوم در *تکامل* تایید کنیم[3].

درخور توجه است که نظر برگسون درخصوص عقل با همه ناتوانیش در فهم حقیقت و واقعیت به عنوان یک جریان کلی، بسیار پیش از وی مورد بحث قرار گرفت. اقبال ابیاتی از بیدل (۱۷۲۰-۱۶۶۴) را در این زمینه همراه با ترجمه انگلیسی و شرح آن [در رساله‌یی تحت عنوان *مطالعه بیدل در پرتو اندیشه برگسون*] نقل کرده است. او در این مورد چنین توضیح می‌دهد: «عقل ما فقط می‌تواند ظاهر واقعیت را فهم کند و هرگز نمی‌تواند به درونش راه یابد. این موضوعی است که بیدل مدام بر آن تأکید دارد:

موج و کف، مشکل که گردد محرم قعر محیط
عالمی بی‌تاب تحقیق است و استعداد نیست[4]»

(توضیح مصرع دوم: یک دنیا برای پی بردن به ماهیت حقیقت بی‌تاب است، منتهی انسانی که این کاره باشد پیدا نمی‌شود).

علوم طبیعی که مسلح به مقولات منطقی می‌باشند، با عقلانی کردن حقیقت[5] آن را تکه پاره می‌کنند. چنین معاینه‌یی چیزی جز کالبد شکافی

---

1. organism

۲- sympathy، مصطلح برگسون است که در صفحات آینده به تفصیل شرح شده.

۳- *Creative Evolution*، ص 37

۴- *Bedil in the Light of Bergson*، ص 21 و 22

5. the Real

واقعیت و حقیقت نیست که در نتیجه نمی‌تواند آن‌را به‌عنوان حرکتی پیشتاز و زنده فهم کند:

این جمله دلایل که زتحقیق تو گل کرد

در خانه خورشید چراغان نجوم است[۱]

(توضیح: علم حاصل از تحقیقات بشری در قیاس با حقیقت عالم همانند چراغ ستارگان در برابر خورشید است).

همچنین به نظر بیدل:

تنزیه ز آگاهی ما گشت کدورت

جان بود که در فکر خود افتاد و بدن شد[۲]

(توضیح: آگاهی ما صفای مطلق را مکدر کرد ـ جان لطیف هم برای نفع خود به جسم کثیف تبدیل شد)

و باز می‌گوید:

حایلی نیست به جولانگه معنی هشدار

خواب پا، در ره ما سنگِ نشان می‌باشد[۳]

(توضیح: بدان که در عرصه حقیقت مانعی وجود ندارد ـ پای خوابیده ـ از حرکت سلب شده ـ هم در این مسیر نقش سنگ مسافت‌شمار راایفاءمی‌کند.)

بیدل در این بیت همان استعاره‌یی را به کار می‌برد که برخی از برگسون پژوهان برای بیان اندیشه‌شان استعمال کرده‌اند، یعنی: سنگ مسافت شمار. شاعر می‌خواهد بگوید که قلب حقیقت تپشی جاودانه دارد، و آنچه به نظر می‌رسد که آن را از حرکت بازمی‌دارد یا مانع آنست درواقع نقش سنگ مسافت شمار را دارد که موجب حرکت بیشتر می‌شود.

گه‌تغافل‌می‌تراشد،گاه‌نیرنگ‌نگاه   جلوه‌راآیینه‌ماسخت‌رسواکرده‌است[۴]

۱ـ *Bedil in the Light of Bergson*، ص 21 و 22

۲ـ همان   ۳ـ همان، ص.30

۴ـ همان

(توضیح: این آیینه ـ عقل ـ ماست که افسانه‌های فضیحت بار درباره ماهیت حقیقت می‌گوید! ـ گاهی حقیقت را با بی‌خبری ـ تغافل ـ مطرح می‌سازد و گاه براساس خیال و پندار.)

بیدل می‌گوید: «اگر در وحدت حقیقت و واقعیت، به ظاهر دوگانگی می‌یابیم، فقط به سبب شیوه نگرش ما نسبت به آن است. ما آن را با عینک عقلمان می‌بینیم که در کار ادراک خلل می‌آفریند و ثنویت فاحشی را پدید می‌آورد که به هیچ روی در حقیقت و واقعیت وجود ندارد[۱].»

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: عقل ـ منبع معرفت

برگسون عقل را دارای آن مرتبه‌یی نمی‌داند که اقبال برای آن قایل است، گرچه به نظر وی عقل منبع معرفت است ولی محدودیت‌های بسیار دارد. او می‌گوید عقل موجب معرفتی جدا از معرفت شهودی می‌شود. برگسون از عقیده فیلسوفانی که به دو نوع معرفت قایل‌اند، جانبداری می‌کند. «نخستین نوع به ظاهر نظر دارد و دیگری به باطن. آن یک مبتنی است بر دیدگاهی که انتخاب می‌کند و نمادی که به کار می‌گیرد، حال آن که این یک از دیدگاهی اخذ نمی‌شود و به هیچ نمادی متکی نیست. در مورد معرفت نوع نخست باید گفت که امری نِسبی[۲] است، و درخصوص نوع دوم باید گفت به هر صورتی که ممکن باشد در پی کسب شناخت **مطلق** است[۳].»

اقبال نیز معتقد به نقش سودمند شناخت علمی است. همچنین او شهود و عقل را دو منبع معرفت می‌داند. ولی این موضوع، حرفی تازه نیست و از همین رو نباید پنداشت که اقبال در این مورد از برگسون پیروی کرده. قرآن معرف دو منبع شناخت است: انفس و آفاق. آن یک شعور باطنی انسان است

۱ـ همان، ص 31

2. relative

۳ـ *Introduction to Metaphysics*، نوشته Bergson، ص i

و این یک جهان خارجیِ طبیعت. بنا به گفته قرآن، خدا به انسان نیروی شنوایی و قلب عطا کرد[1]. همچنین بنا بر یک حدیث معروف «معرفت دو قسم است: معرفت قلبی،که مفید است، و معرفت لسانی که بی‌فایده است.» همچنین تاریخ اندیشه تصوف آکنده از چنین دیدگاهی است.

۵- شهود

تفاوت

برگسون

الف: شهود، نوع برتر غریزه

برگسون، شهود را نوع برتر غریزه می‌داند. او می‌گوید، شهود «غریزه‌یی است که با قطع علایق، خودآگاه شده و می‌تواند به موضوع مورد نظرش بیندیشد و آن را تا بی‌نهایت گسترش دهد[2].» به نظر برگسون شهود نمونه ساده و ممتاز معرفت ناشی از احساس همدردی[3] است که با غریزه حشرات و حیوانات مطابقت دارد.

دکتر عشرت انور در کتاب *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال* می‌نویسد «شهود از نظر برگسون اصولاً "همدردی عقلی"[4] است. ولی اگر حقیقت را بخواهیم

۱ـ اشاره مؤلف به آیه ۹ سوره سجده است: «... وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمعَ والأَبصارَ والأَفئدَةَ...» و شما را گوش و دیدگان و قلبها پدید آورد. ۲ـ *Creative Evolution*، ص 186

3. sympathy

۴ـ intellectual sympathy شادروان فروغی در شرح این اصطلاح می‌نویسد «در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا به عبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش. درون بینی ادراک حقیقت است، تعقل وصف و تعریف و رسم آن است؛ به وسیله درون بینی خود شیء را می‌توان دید، اما به تعقل از آثارش پی به وجودش برده می‌شود، و خلاصه درون بینی آن است که عاقل با معقول یکی شود نه این که عاقل معقول را تصور کند؛ باز در مقام تشبیه درون بینی مانند بیماری است که درد را حس می‌کند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می‌خواند و نظر به این تشبیه برگسون می‌گوید درون بینی همدردی عقلی است، یعنی عقل وقتی درون بین می‌شود که با مطلوب متحد و همدرد گردد...» سیر حکمت، ج ۳، چ اول، ۱۳۲۰، ص ۲۹۸

باید بگوییم که همدردی محض، شهود نیست، بلکه ما را در عروج به سوی شهود یاری می‌کند. شهود "ادراک بی واسطهٔ" حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرِک (ادراک کننده) و مدرَک (ادراک شونده). همدردی صرف، تمایل به نفی مدرِک دارد. برای آن که از یک شیء معرفت و شناخت عینی داشته باشیم ـ آن گونه که برگسون ما را به این فکر برمی‌انگیزاند ـ باید خود را از تمامی عوامل حافظه عاری سازیم. ولی این امر نهایتاً به معنای نفی خویشتن است، زیرا خود چیزی جز حافظه و خاطرات به هم پیوسته نیست[۱].»

ویلدن کار شهود را چنین توضیح می‌دهد «شهود دیدگاهی مبتنی بر همدردی نسبت به حقیقت و واقعیت بدون حضور ماست که گویی ما را به درون آن وارد می‌سازد تا با آن یکی شویم و زندگی کنیم. شهود با این دیدگاه گستاخانه علمی در تضاد است که واقعیات[۲] و اشیاء را موجوداتی انتزاعی، خارجی و جدا افتاده از یکدیگر به شمار آوریم و براساس این فرض آنها را در برابرمان ردیف کنیم و پس از تجزیه و جداسازی و خردکردنشان، دوباره ترکیب کنیم[۳].»

این «شناخت ناشی از احساس همدردی»، استعداد یا «طرز تفکر» است، نه بارقه‌یی خودانگیخته برای درون‌نگری. فلسفه اخیر برگسون، خود برهانی مبرهن در این مورد است که گودج[۴] آن را به روشنی چنین شرح می‌دهد «برگسون سپس این دیدگاه را با دقت خاصی اصلاح کرد. او تأکیدش را بر خصیصه ادراکی[۵] شهود گذاشت تا حضوری بودن و بی‌واسطگی[۶] شناخت شهودی، و حتی آن را شیوه‌یی در تفکر خواند. از این رو شهود درخششی

۱ـ *Metaphysics of Iqbal* (*مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*)، نوشته دکتر عشرت حسن انور، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت، ص ۵۲ و ۵۳

2. facts

۳ـ *the Philosophy of Chang of Henry Bergson* نوشته Wildon Carr، ص 45

4. T.A.Goudge

5. cognitive character

6. immediacy

خودانگیخته و ناشی از درون نگری نیست، بلکه عملی است حاصل تلاش ذهنی. برای نایل آمدن به شهود باید از توجه به عمل که به طور طبیعی بدان گرایش داریم، باز ایستیم. این عمل نیاز به تمرکز فکری دارد. حتی وقتی موفق به این عمل می‌شویم نتایج به دست آمده دیر نمی‌پایند. ولی عقل می‌تواند با به کارگیری "اندیشه‌های ملموس" که با تصورات[1] کامل شده در انتقال نتایج مذکور تأثیری جزیی داشته باشد. "در این مقام، آنچه به کلام در نمی‌آید با تشبیهات و استعارات بیان می‌شود". در نتیجه معرفت حاصل از شهود در مجموع چنان نیست که به بیان درنیاید. و نیز به معنای دقیق، مطلق نیست، زیرا شهود فعالیتی پیش‌رونده است که می‌تواند عرصه خود را گستردگی و عمق بی‌پایان ببخشد، ولی حدودش را می‌توان از پیش معین نمود[۲].»

لازم به ذکر است که دکتر عشرت حسن انور در کتاب *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال* این نظر را مربوط به فلسفه متأخر برگسون می‌داند و چنان که گذشت می‌گوید، به عقیده وی «شهود... اصولاً "همدردی عقلی" است، ولی اگر حقیقت را بخواهیم باید بگوییم که همدردی محض، شهود نیست، بلکه ما را در عروج به شهود یاری می‌کند. شهود "ادراک بی‌واسطه"ی حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرِک و مدرَک. همدردی صرف، تمایل به نفی مدرِک دارد.... برگسون فقط حواشی خارجی شهود را درمی‌یابد و ماهیت اصلی آن را درک نمی‌کند[۳].»

اقبال

ولی اقبال شهود را شکل برتر غریزه یا فقط نوعی همدردی عقلانی نمی‌داند. به نظر وی، شهود ادراک مستقیم حقیقت و واقعیت به نیروی قلب

---

1. images

۲ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 291

۳ـ *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، صص ۵۲ و ۵۳

است. «قلب نوعی کشف و شهود یا درون‌نگری است که در کلام زیبای جلال الدین رومی، قوت از انوار خورشید می‌گیرد[1] و ما را با جلوه‌هایی از حقیقت ـ متفاوت با آنچه از طریق ادراک حسی[2] حاصل می‌شود ـ آشنا می‌سازد. این، چیزی است که بنا به گفته قرآن، "می‌بیند" و اگر مشاهداتش به درستی تفسیر شود، هرگز خطائی در آن راه ندارد[3].»

تفکر اقبال در این مورد مبتنی بر نصّ قرآن است. او می‌گوید، شهود مفهومی است که قرآن آن را به عنوان «فواد» یا «قلب» توصیف می‌کند.

> همان که خلقت همه چیز را نیکو کرد و خلقت انسان را از گل آغازید، و نژاد او را از مایه‌یی از آب پست کرد. آنگاه وی را پرداخت و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید و چه کم سپاس می‌دارید.

(سجده ۹-۷)

ب: شهود در انسان، بی‌دوام است

برگسون می‌گوید که شهود در انسان، بی‌دوام و زودگذر است، حال آن که در حیوانات دایمی و فراگیر است. او تأکید می‌کند که این امر منجر به نتیجه عقلی می‌شود شهود در انسان "رسوب" می‌کند و "ته‌نشین" می‌شود، ولی راهنمای حیوانات به حقیقت است. به نظر می‌رسد پیش از بحث درباره عقیده اقبال، بی‌فایده نیست که اعتبار این دیدگاه را مورد بررسی قرار دهیم. این دیدگاه به نظر اکثر منتقدان به تحقیق در نفی شهود است. نظرات یوآد در این مورد قابل تأمل است. او می‌گوید «بنابراین به جرأت می‌توان گفت در حالی که تکامل پیش می‌رود، این احساس ته‌نشین شده تدریجاً از بین می‌رود

۱ـ مقصود اقبال، احتمالاً باید، ابیات زیر از مثنوی مولانا باشد:

این برون از آفتاب و از سها / واندرون از عکس انوار علی
نور نور چشم، خود نور دل است / نور چشم از نور دلها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست / کو ز نور عقل و حس پاک و جداست

(دفتر اول، ۱۱۲۷-۱۱۲۵)

2. sense perception

۳ـ *بازسازی*، ص ۵۳

و قوه شهود می‌شود امتیاز ویژه حیوانات. از این استدلال می‌شود نتیجه گرفت که درک شهودی از ماهیت حقیقی واقعیت، از جمله درک فلسفه برگسون که فقط از ماهیت حقیقی سخن می‌گوید به‌مرورزمان درمیان آدمیان از میان خواهد رفت[۱].»

اقبال

ولی نظر اقبال اساساً متفاوت با برگسون است. به عقیده وی، شهود در انسان بسیار قوی است و کیفیت آن بسیار بیشتر از آن است که در حیوانات وجود دارد. ولی شور و جذبه[۲] که اموری مرتبط با قلب می‌باشند مقدّر حیوانات نیستند که برگسون به ادراک شهودیشان مرتبه‌یی چنان رفیع بخشیده. شهود از نظر اقبال هرگز چیزی «ته‌نشین» شونده و «رسوب» کننده در وجود آدمی نیست که رفته رفته محو شود. بلکه پیوسته در انسان حضور دارد و رو به گسترش و بالندگی است. آدمی به سبب شهود، انسان کامل می‌شود که اقبال درباره‌اش در *بال جبریل* می‌گوید:

دست بنده مؤمن[۳] دست خداست غالب، کارآفرین، کارگشا و کارساز

چنین برداشتی، شکافی عظیم میان دیدگاههای برگسون و اقبال در مورد مفهوم شهود ایجاد می‌کند. از نظر برگسون، شهود خیزش *حیاتی* راکه جریان حیات است به چنگ می‌آورد، حال آن که شهود مورد نظر اقبال خود *غایی* را. از این اختلاف نظر می‌توان دریافت که دیدگاه اقبال نسبت به شهود بسیار وسیعتر از برگسون است. شهود مورد نظر اقبال (تجربه دینی) به انسان کمک می‌کند تا شخصیتش را با جذب صفات الاهی بسط دهد. بازگشت پیامبر از مرحله شهودی که برترین شکل شهود است «می‌تواند سرشار از مفاهیم نامحدود برای نوع بشر باشد[۴].» بازگشت او «بدان سبب است تا خویشتن را

۱ـ *Introduction to Modern Philosophy* نوشته C.E.M.Joad، ص 107

2. emotion & ecstasy

۳ـ بنده مؤمن: این ترکیب در اصطلاح‌شناسی اقبال به معنای انسان کامل است.

۴ـ *بازسازی*، ص ۶۳

وارد جریان زمان سازد، به امید آن که نیروهای تاریخ را زیر نظر و در اختیار گیرد تا به این ترتیب جهانی با آرمانهای نو بیافریند[۱].» [در بیتی می‌گوید:

چـــنان بـــازآمـــدن از لامکـــانش   درون ســینه او، در کـف جـهانش]

و سپس در ادامه می‌افزاید، «برای عـارف آرامش نـاشی از تـجربه اتـحادی سرمنزل مقصود است، ولی برای پیامبر بیداری و آگـاهی نـیروهای روانـی اوست که دنیا را تکان می‌دهد، این نیرو چنان است که می‌تواند جهان بشری را دگرگون سازد[۲].» ولی شهود از نظر برگسون چنین مفهوم گسترده و ژرفی ندارد.

اقبال با بحث در مورد نظریه شهود برگسون، نتیجه می‌گیرد که «این شهود، نوعی بینش عرفانی نیست که آدمی در حالت جذبه به آن نایل می‌شود. بنا به گفته برگسون، شهود مورد نظر وی نـوعی انـدیشه ژرفـتر است. زمـانی کـه لوروی[۳] به برگسون اظهار داشت: میان اندیشه ذهنی[۴] و اندیشه عینی[۵] تضاد حـقیقی وجـود دارد، بـرگسون در پـاسخ گـفت، "بـه عـقیده مـن ایـن هـمان عقل‌گرایی[۶] است" برگسون می‌گوید، "دو نوع عقل‌گرایی وجـود دارد، یکـی عقل‌گرایی حقیقی که به اندیشه‌های حوزه خود زندگی می‌بخشد و دیگـری کاذب که اندیشه‌های زنده را در مفاهیم جامد ساکن می‌سازد تا با آنها همانند مهره‌هایی بازی کند." بنا به گفته برگسون عقل‌گرایی حقیقی با حذف عـنصر مکان از تـصورمان نسـبت بـه "اسـتمرار مـحض" حـاصل مـی‌شود، درست همان‌طور کـه دانش طـبیعی عـنصر زمـان را در بـررسی واقـعیت و حـقیقت خارجی کنار می‌نهد[۷].»

اقبال در ادامهٔ این بحث می‌گوید شهود مورد نظر برگسون «چیزی بیش از بارقه نبوغ نیست که گاه به صورت نظریه اظهار می‌شود، در حالی که بلافاصله

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۷
۲ـ *همان*، ص ۲۱۷ و ۲۱۸
3. M.Le Roy
4. intellectual thought
5. thought lived
6. intellectualism
۷ـ *Bedil in the Light of Bergson*، ص 22 و 23

فقط با چند واقعیت رویاروییم. برگسون اظهار می‌دارد که شهودش با تمام پیچیدگیهای ملموس آن، از طریق ارتباط طولانی و روشمند با واقعیت برای ما حاصل می‌شود. به نظرم چنان می‌آید که شهود برگسون به هیچ روی ضرورتی برای دستگاه فلسفی او ندارد و به سادگی می‌تواند از آن جدا شود بی آن‌که لطمه‌یی به دیدگاه اصلی وی وارد آورد، این شهود در تجزیه و تحلیلی دقیق، خود را به صورت نوعی تجربه‌گرایی با صبغه ایده‌گرایی عیان می‌سازد؛ به نظر می‌رسد چنین اندیشه‌یی دیر نخواهد پایید. ولی من با شهود، به این معنا که فرضیه‌هایی کارآمد ارائه دهد، مخالفتی ندارم، مشکل زمانی پیش می‌آید که به عنوان دیدگاهی برآورنده تمامی نیازهای فطرت ما مطرح می‌شود[1].»

تردیدی نیست که نظرات اقبال مبتنی بر تعالیم اسلامی است. شهود در اسلام به نور خدا تشبیه شده. در مورد بینش روحانی، حدیثی نقل شده که درخور تأمل است.

«از بینش مؤمن بترسید، همانا که او با نور خدا می‌بیند[2].»

ولی شهود عقلانی برگسون به چنین مرتبه والایی نمی‌رسد. احتمالاً به همین دلیل است که اقبال در *ضرب کلیم* یکی از سادات را اندرز می‌دهد که از برگسون تبعیت نکند و «به یک سید فلسفه زده» به وضوح می‌گوید:

اگر خودیِ خویش را از دست نمی‌دادی
حلقه به گوش برگسون نمی‌شدی
صدفی که هگل دارد، خالی از گهر است
وافکارش سراسر خیال بافی و عاری از حقیقت
مسأله این است که چه‌طور می‌توان زندگی را استحکام بخشید
و چگونه باید خودی را از قید زمان رهانید
انسان در جستجوی ثبات و دوام است

۱ـ *مأخذ پیشین*، ص 38-37

۲ـ نقل شده در *The Doctrine of the Sufis* نوشته A. J. Arbury، ص 171

و در پی دستوری برای زندگی کردن،
دستوری که شام عالم را صبح گرداند
و اذان مرد مؤمن بانگ آفاق شود
نیاکانم سومناتی بودند
و اجدادم لات و منات را می‌پرستیدند
تو از اولاد سید هاشمی[۱] هستی
و من برهمن زاده‌ام
اندیشه‌های فلسفی در آب و گلم رسوخ کرده
و در ریشه‌های قلبم مکتوم است
گرچه اقبال، بی‌هنر است
ولی با ریشه‌های فلسفه به خوبی آشناست
شعله‌ای که از جنون تو سر برآورده، سوزی ندارد
این نکته دل فروزم را در گوش کن که:
عقل، انسان را از حضور قلب دور می‌دارد،
و فلسفه را از زندگی حقیقی
«دل در سخن محمدی بند
ای پور علی ز بوعلی[۲] چند؟
چون دیده راه بین نداری
قائد قرشی به از بخاری[۳]»

۱ـ سید هاشمی: پیامبر (ص)

۲ـ بوعلی: ابن سینا، در شعر اقبال نماد فلسفه، منطق. عقلانیت. در مجموعه *افکار* در قطعه‌یی تحت عنوان «حکمت و شعر» می‌گوید:

بوعلی اندر غبار ناقه گم — دست رومی پرده‌ی محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید — آن به گردابی چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزی ندارد حکمت است — شعر می‌گردد چو سوز از دل گرفت

۳ـ قائد قرشی: پیامبر (ص). بخاری: بوعلی. دو بیت اخیر از خاقانی شروانی تضمین شده.

همانندی و دیدگاه واقعی

ولی با این همه، برخی از دیدگاههای مهم اقبال شباهت چشمگیری با برگسون دارد. برای مثال: الف) برتری معرفت شهودی بر شناخت عقلی، ب) و بی‌درنگ به هدف رسیدنِ شناخت شهودی.

الف: برتری معرفت شهودی

برگسون معتقد است که معرفت شهودی بر شناخت عقلی تفوق دارد. از طریق شهود است که می‌توان به مرکز موضوع موردنظر وارد شد[۱]. عقل فقط نگاهی ظاهری به امور دارد.

اقبال نیز، چنان که پیشتر اظهار شد، معتقد به تفوق شهود است. ولی نیازی نداشته این اندیشه را از برگسون اخذ کند. تقریباً همه عارفان درک شهودی را برتر از معرفت عقلی می‌دانند.

به نظر بیدل نیز فقط شهود می‌تواند از عهده تجربه حقیقت و واقعیت برآید. او می‌گوید:

یک دو نفس خیال باز، رشته شوق کن دراز
تا ابد از ازل بتاز، ملکِ خدات زندگی[۲]

(توضیح: برای یکی دو لحظه فکر را رها کن، و رشته همدلی را امتداد بده ـ سپس در قلمروی وسیع حیات خدایت، از ازل تا ابد آزادانه بتاز.)

اقبال در شرح این بیت می‌گوید، «در لحظه‌های شهود است که ما با گذشت سریع زندگی عجین می‌شویم[۳].»

همچنین بیدل این پرسش را مطرح می‌سازد که «پس بهترین روش برای شناخت حقیقت کدام است؟ او خود در پاسخ می‌گوید:

۱ـ *The Masterpieces of World Philosophy*، نوشته Frank N.Magill، ص 750

۲ـ *Bedil in the Light of Bergson*، ص 26

۳ـ همان

بیدل! نشوی بی‌خبرازکشف‌کرامات اینجاست‌که‌عنقاته‌پاگشت‌مگس‌را[۱]

(توضیح: ای بیدل در خویشتن بنگر! این همان جایی است که عنقا[۲] به چنگ مگس می‌افتد.)

کاملاً روشن است که اقبال ملهم از مولوی است. وقتی او در *پیام مشرق* (نقش فرنگ) از سردرگمی فلسفه هگل آزرده می‌شود، مولوی [،پیر یزدانی] در عالم خواب بر او ظاهر ومتذکر می‌شود که با خرد نمی‌شود راه عشق را طی کرد. او این‌مضمون را درقطعه‌یی باعنوان«جلال‌وهگل»چنین‌به‌نظم‌آورده:

می‌گشودم شبی به ناخن فکر عقده‌های حکیم آلمانی
آن که اندیشه‌اش برهنه نمود ابدی را ز کسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی خجل آمد ز تنگ دامانی
چون به دریای او فرو رفتم کشتی عقل گشت توفانی
خواب بر من دمید افسونی چشم بستم ز باقی و فانی
نگه شوق تیزتر گردید چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابی که از تجلّی او افق روم و شام نورانی
شعله‌اش در جهان تیره نهاد به بیابان چراغ رهبانی
معنی از حرف او همی روید صفت لاله‌های نعمانی
گفت با من: چه‌خفته‌ای‌برخیز به سرابی سفینه می‌رانی

به خرد راه عشق می‌پویی؟
به چراغ آفتاب می‌جویی؟

ب: شهود و حضور

از نظر برگسون، شهود حقیقت را به صورت یک کل تقسیم‌ناپذیر ادراک می‌کند، همان‌طور که ما همدردی را به صورت یک احساس کلی درک

۱ـ مأخذ پیشین، ص 22

۲ـ عنقا: در عرفان نمادی برای حقیقت است.

می‌کنیم که مافوق مجموع قضایای حاشیه‌ئی‌ی جدا و منفک از آن است. «هر آهنگی یک کل منفرد غیرقابل تقسیم است که آهنگساز آن را می‌آفریند و نوازندگان آن را فهم می‌کنند، نه آن که مجموعه‌یی از صداهای مجزا باشد که در هر زمان بتوان تفکیکشان کرد. این کل منسجم، بی‌واسطه و شهودی فهم می‌شود،[1]» که اقبال آن را «کلیت تجزیه‌ناپذیر[2]» می‌نامد و آن را به درستی یکی از ویژگیهای تجربه عرفانی می‌داند. به نظر وی شهود یا حالت عرفانی «ما را با تمامی گذرگاه حقیقت مواجه می‌سازد. به نحوی که همه‌ی انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و یک واحد غیرقابل تجزیه را شکل می‌دهند که تمایل معمولی ذهن و شیء در آن وجود ندارد[3].»

ولی این دیدگاهی است که حتی یک نوآموز فلسفه دینی، تقریباً در تمام ادیان، می‌داند که این دیدگاه برگسون منحصر به فرد نیست. ویلدن‌کار درست می‌گوید که «شهود که امور موثق یا کیفیاتی از آنها را برای ما عیان می‌سازد، احساسی تازه نیست. وجهی از وجود خودآگاهی است که در هر فلسفه‌یی مطرح شده. آنچه در نظریه برگسون تازگی دارد تأکیدی است که او بر شهود می‌گذارد به اضافه این دیدگاه که امکان یافتن راه حل معمای عقل در آن قرار دارد. تشخیص این که چیزی به نام شناخت حضوری وجود دارد که مقدم بر عقل است و اساس آن را شکل می‌دهد، یا جوهر عقل استدلالی و همراه با آن است، حرف تازه‌یی نیست. آنچه جدید است ترغیب به شناخت حضوری است نه روی برگرداندن از آن به منظور تبعیت از روش علمی به امید یافتن حقیقتی ژرفتر و غنی‌تر در مفاهیم عقلی؛ یعنی قالبهایی که عقلمان حقیقت را در آن جای می‌دهد، ولی استفاده از شهود برای به چنگ آوردن خود حقیقت به معنای ساختن وسیله‌یی فلسفی از شهود و یافتن روشی فلسفی در آن است[4].»

از این روست که مولوی به درستی می‌گوید «اسرار خدا» را عشق درک می‌کند. «مولوی.... شناخت حضوری را پیوسته عشق می‌نامد....

۱ـ *Creative Evolution*، ص 186

۲ـ بازسازی، ص ۵۷

۳ـ همان

۴ـ *The Philosophy of Change*، ص 45

عـلت عـاشق ز عـلتها جـداست — عشـق اصـطرلاب اسـرار خـداست
عاشقی‌گر زاین سروگر زان سراست — عاقبت ما را بـدان سـر رهـبر است
هر چه گویم عشـق را شـرح و بـیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(دفتر اول، ۱۱۲-۱۱۰)

II. عالم

۱ - وجوه اصلی

تفاوت

برگسون

الف: حیات و ماده

از نظر برگسون، حیات و مادّه دو اصل متفاوت‌اند. بنا به گفته وی خیزش حیاتی مایه زندگی و انگیزه استمرار بـی‌پایان است، ولی تـداوم آن بـی‌وقفه نیست. این وقفه حرکت را مثل جمع شدن فنر به عقب می‌کشاند. این حرکت معکوس، ماده است که نسبتاً ساکن است. برگسون می‌گوید، «حیات درواقع حرکت است، مادیّت حرکتی واژگون است، هر یک از این دو حرکت بسیط است، ماده که جهان را شکل می‌دهد به سبب آن که جـریانی تـقسیم‌ناپذیر است و نیز حیات جاری در آن که غیرقابل تـقسیم است در مسـیر حـرکتش موجودات زنده را ایجاد می‌کند. از این دو جریان، دومی مـغایر اولی است، ولی با این حال، اولی چیزی ازدومی اخذمی‌کند[1].»

این دیدگاه در مورد حیات و ماده، و بخصوص دوگانگی میان آنها، سبب انتقاد تند بسیاری از منتقدان شد که به حق بوده است. به عقیده کولینگ وود[2]

۱ـ *Creative Evolution*، ص 263

۲ـ Robin George Collingwood (۱۸۹۹ـ۱۹۴۳) انگـلیسی. از پـیروان تـاریخ گـرایـی و ایده‌گرایی تاریخی. به عقیده آنان در هر موضوعی حرف اول را تاریخ می‌زند. ایـنان انسـان، طبیعت روحانی وی و خودشناسی را محور دیگر موضوعات دانستند و آنها را در اولویت قرار دادند. بنا به گفته کولینگ وود «وظیفه فلسفه بررسی منتقدانه اشکال مختلف تجربه بشـری

ثنویت حیات و ماده در فلسفه برگسون تقلیل‌ناپذیر است. این دوگانگی به صورتی از هم گسیخته باقی می‌ماند[1].

علامه خواندمیری می‌گوید: «چگونه ممکن است چیزی که خود جنبه فرعی دارد بتواند مانع جریان چیزی مثل خود بشود؟ مگر این که فرض شود ماده بر حیات مقدم است، در غیر این صورت نمی‌تواند وظیفه ضروری ممانعت را انجام دهد[2].»

یوآد نیز تحلیلی از تصور برگسون در مورد حیات و ماده دارد، او می‌گوید «ماده باتوجه به وقفه[3] جریان واقعیت، به عنوان حرکتی معکوس شرح شده. ولی تا چیزی وقفه ایجاد نکند، وقفه‌یی وجود نخواهد داشت. پس آن چیزی که وقفه ایجاد می‌کند چیست؟ آن چیز جریان نمی‌تواند باشد، زیرا جریان فقط می‌تواند خود را با ایجاد مانعی در خود قطع کند، و آنگاه مانع، وقفه‌یی خواهد بود که [جریان] در صدد توضیح آن برمی‌آید، همچنین [آن چیزی که وقفه ایجاد می‌کند] ماده نمی‌تواند باشد، زیرا ماده مقدم بر وقفه است و بنابراین، وقفه نمی‌تواند علت به وجود آمدن ماده باشد. پس به این فرض کشانده می‌شویم که بذرهای تقسیم در خود واقعیت است و به جای آن که حدوثی بی‌نقش[4] باشد، رنگارنگ و منسجم است؛ و نیز به عوض آن که تغییر محض باشد شامل عناصری است بجز تغییر که می‌توانند [جریان] تغییر را قطع کنند[5].»

به علاوه، چنین دیدگاهی در مورد ماده و حیات از نظرکولینگ‌وود نام

است». برای اطلاع بیشتر ر.ک: *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ص ۲۰۸ به بعد.

۱ـ نقل از: *The Idea of Nature* نوشته Gollingwood در کتاب *Poet-Philosopher* *Iqbal،Pakistan of* نوشته S.Alam Khundmiri ویراسته Hafeez Malik، ص 256

۲ـ همان

3. interruption

4. a featureless becoming

۵ـ *Introduction to Modern Philosophy*، نوشته C.E.M.Joad، ص 104-105

دیگری است برای ایده‌گرایی ذهنی[1]. او می‌گوید «اگر ما به طور جدی نمی‌توانیم نظریه کانت را بپذیریم که طبیعت محصول فعالیت فکری عقل بشر است از آن روست که مطمئنیم ضد آن به حقیقت نزدیکتر است، آنگاه چگونه می‌توانیم نظریه مشابه برگسون را بپذیریم که جهانِ طبیعت حاصل فعالیت خود خلاق حیات است؟ این شکل جدید ایده‌گرایی ذهنی است که درباره‌اش باید همان سخنی را گفت که هیوم درباره برکلی گفت و آن این که دلیل باید چنان باشد که پرسش برنیانگیزد، در غیر این صورت عقیده‌یی استوار پدید نخواهد آمد[2].»

اقبال

اقبال به عکس دیدگاهی واحد در مورد حیات و ماده دارد. او واقعیت را روحانی می‌داند. بنا به گفته وی هیچ ثنویتی میان حیات و ماده وجود ندارد. اقبال یک موحد روحی[3] است. از نظر برگسون واقعیت همان خیزش حیاتی است، یعنی حیاتِ خلاق، حال آن که بنا به گفته اقبال، حقیقت و واقعیت همان خدا یا من غایی است که روحانی است. ماده نیز در مرتبه‌یی فروتر، من یا خود است. او می‌گوید، «واقعیت اساساً روحانی است. ولی، البته، روح درجاتی دارد... گفتم که تصورم از حقیقت نهایی همان من است، اکنون بیفزایم که من‌ها فقط از من نهایی نشأت می‌گیرند. نیروی خلاق من نهایی که عمل و اندیشه در آن یکسان است، به صورت واحدهای من عمل می‌کنند. جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم "من بزرگم" را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذرّه‌یی از نیروی الاهی، هرچه‌قدر هم که در سطح نازلی از

---

1. subjective idealism

۲ـ *Iqbal ; Poet - Philosopher of Pakistan*، ص 258

3. spiritual monist

مراتب وجود باشد، باز یک من به شمار می‌آید. ولی در آنچه اصطلاحاً به نام خودی می‌شناسیم، مراتب و مقاماتی وجود دارد[۱].»

همچنین اقبال خدا را شامل مطلق می‌داند که طبیعت سنت[۲] اوست. او می‌گوید «آنچه راکه ما طبیعت یا غیرخود می‌نامیم تنها لحظه‌ی زودگذری در حیات خداوند است. خودیّت[۳] او غیر وابسته است و مستقل؛ اصلی و مطلق است. برای ما غیرممکن است که بتوانیم از چنین خودی آن تصوری راکه دلخواه ما است، داشته باشیم... اکنون باید گفت خود بدون خصلت[۴]، یعنی خودی که کیفیت و روشی همنواخت با رفتارش نداشته باشد، قابل فهم نیست.... طبیعت توده‌یی از مادیت صرف نیست که خلاء را اشغال کرده باشد. ساختمانی از رویدادها و شکل و کیفیت سازمان یافته‌ی رفتار است که به سبب همین سازمان داشتن به خودغایی مربوط و متصل می‌باشد. ارتباط طبیعت با خود الاهی مانند رابطه‌ی خصلت آدمی با من اوست. قرآن در یک فراز برجسته و روشن آن را آیت و سنّة الله می‌داند[۵] که ما با وضع و موقعیتی این چنین، آن راازدیدگاه‌بشری‌خویش‌به‌فعالیت‌خلاق‌من‌مطلق‌تعبیرمی‌کنیم[۶].»

بنابراین دوگانگی حیات و ماده «در یگانگی خدا که شخصیتش محیط مطلق[۷] است جذب شده.» طبیعت از نظر اقبال، به خلاف برگسون، واقعیتی متفاوت نیست، بلکه خودش سازمند[۸] است و به صورتی سازمند نیز با خدا مرتبط است.

ب ـ عالم بی هدف

دانستیم که بنا به گفته برگسون، خیزش حیاتی اراده‌یی کور و هدایت

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۳۷

2. habit
3. I amness
4. character

۵ـ احزاب: ۳۸ و ۶۲، فاطر: ۴۲، فتح: ۲۳
۶ـ *بازسازی*، ص ۱۱۳ و ۱۱۴

7. all embracing
8. organic

ناشده است و همچنین اراده بشری هیچ هدف یا مقصودی در پیش ندارد. به علاوه، عالم راکه خیزش حیاتی در آن جاری است غایتمند نمی‌داند، بلکه آن را جریان یا جوشش دائمی می‌داند که هیچ هدفی در پیش ندارد. او می‌گوید «سخن گفتن از هدف یعنی اندیشیدن به یک الگوی از پیش موجود که فقط باید تحقق یابد[۱].»

اقبال

به عقیده اقبال، عالم هدفمند است و عرصه‌یی است برای آینده‌نگری تحول هماهنگ شخصیت بشری. در مثنوی رموز بی خودی می‌گوید:

ماسوی از بهر تسخیر است و بس　　سینه او عرصه‌ی تیر است و بس
از کُن حق ماسوی شد آشکار　　تا شود پیکان تو سندان گذار

(ابیات ۶۹۱ و ۶۹۲)

ای که از تأثیر افیون خفته‌یی　　عالم اسباب را دون گفته‌یی
خیزو واکن دیده مخمور را　　دون مخوان این عالم مجبور را
غایتش توسیع ذات مسلم است　　امتحان ممکنات مسلم است

(ابیات ۷۰۳-۷۰۰)

اقبال می‌گوید: «بنا به گفته قرآن.... جهان پایانی خطیر و جدی دارد و واقعیتهای تغییر پذیرش وجودمان را وادار به قبول صورتهای تازه می‌کند. تلاشهای فکری نه تنها موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان برمی‌دارد، بلکه زندگیمان را غنا و استحکام و بینشمان را حدت می‌بخشد و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا ماهرانه به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شویم. همین برخورد عقلانیمان با جریان زمانی[۲] و ناپایدار اشیاء است که ما را به بینش عقلانی غیرزمانی[۳] و پایدار می‌کشاند[۴].»

۱ـ *Creative Evolution*، ص 54

2. temporal

3. non-temporal

۴ـ بازسازی، ص ۵۱

نظری که اقبال به تأکید در مورد غایتمندبودن عالم ارائه می‌دهد به سادگی در قرآن قابل ردیابی است، چنان که در *بازسازی اندیشه* نیز آیاتی با مضمون یاد شده نقل می‌کند:

> در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد عبرتهاست؛ کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [و گویند] پروردگارا این را بیهوده نیافریده‌ای...[۱]

(آل عمران ۱۹۰ و ۱۹۱)

و باز در جای دیگر:

> و آسمان و زمین و هر آنچه میانشان هست به بازی نیافریدیم، آنها را جز به حق (هدفی خطیر) نیافریده‌ایم، ولی بیشترشان نمی‌دانند[۲].

(دخان ۳۸ و ۳۹)

همانندی و دیدگاه واقعی

شباهت بارزی که می‌توان در دیدگاههای اقبال و برگسون یافت، نخست مربوط است به: فلسفه تغییر[۳]، و دیگری: رشد، حرکت و گسترش عالم که عملکردهایش از پیش رقم نخورده.

الف: فلسفه تغییر

برگسون، تغییر را در عالم امری بنیادی می‌داند. به نظر وی واقعیت در قیاسِ با تجربه خودآگاه ما یعنی: حدوث و تغییر[۴]. او می‌گوید «هیچ احساس، اندیشه، و اراده‌یی وجود ندارد که در هر لحظه دستخوش تغییر نشود؛ اگر حالتی ذهنی[۵] از تغییر باز ایستد، جریان استمرارش متوقف خواهد شد[۶].»

۱ـ *بازسازی*، ص ۴۴　　۲ـ *همان*

3. philosophy of change

۴ـ *Creative Evolution*، صص 15، 7-5، 1

5. mental state

۶ـ *Creative Evolution*، صص 2-1

حتی در مورد ادراک بصری یک شیء خارجی بی‌حرکت هم تغییر دائمی وجود دارد. از همین رو می‌گوید «شیء ممکن است به همان سان باقی مانده باشد، ممکن است آن را از همان سمت، از همان زاویه و در همان نور ببینیم، ولی با این حال تصوری که اکنون از آن داریم متفاوت از آن چیزی است که لحظه‌یی پیش داشتیم... حقیقت این است که ما بی‌وقفه تغییر می‌کنیم [و به حالتهای مختلف می‌رویم]، بنابراین خود حالت چیزی جز تغییر نیست[۱].»

اقبال نیز بر این باور است که همه چیز در عالم تغییر می‌کند. او در منظومه اردوی *بانگ درا* با فصاحتی کم نظیر به این موضوع اشاره می‌نماید و می‌گوید: فقط تغییر، جاودان است. همچنین از نظر اقبال، آینده در قیاس با تجربه خودآگاه «بدان سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارائه می‌دهد، چیزی کاملاً بی‌اعتبار نیست[۲].» به سبب چنین بینشی است که او بی‌هیچ تردیدی از برگسون جانبداری می‌کند که باتوجه به تجربه خودآگاه گفته است «از حالتی به حالت دیگر می‌روم، گرم یا سرد هستم. شادمان یا غمگین می‌باشم. یا بی‌کارم. به آنچه در پیرامونم وجود دارد می‌نگرم یا دلم جای دیگر است. حسیات، احساسات، امیال، تصورات و مانند اینها تغییراتی هستند که هستی و وجود من به هر یک از آنها تقسیم شده و هرکدام به نوبه خود رنگی به آن می‌زنند. پس من بی‌وقفه در تغییرم[۳].» اقبال نتیجه می‌گیرد که «بنابراین در حیات باطنی و درونی من هیچ چیز ایستا نیست، تمام آن، تحرک مدام است، جریان متواتر حالتهاست، حرکتی است پیاپی که هیچ سکون و جایی برای درنگ در آن نیست[۴].»

این شباهت اتفاقی است. تردیدی نیست که اقبال در این مورد نیز از قرآن ملهم است. او می‌گوید عالم مستعد تغییر است. «ژرفایش را بکاوید، شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد[۵].» او در تایید این گفته آیه‌یی از قرآن نقل می‌کند:

۱ـ *Creative Evolution*، ص 2

۲ـ *بازسازی*، ص ۱۰۹

۳ـ *همان*، ص ۹۸ و ۹۹

۴ـ *همان*، ص ۹۹

۵ـ *همان*، ص ۴۵

بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را آفرید، پس آنگاه خدا آفرینش واپسین (جهان دیگر) پدید می‌کند.

(عنکبوت ۲۰)

و باز در ارتباط با همین موضوع آیه‌یی دیگر از قرآن نقل می‌کند:

او در خلقت هر چه بخواهد می‌افزاید[۱].

(فاطر: ۱)

ب: عالم بالنده

برگسون از فلسفه‌اش در باب تغییر نتیجه می‌گیرد که عالم متحرک[۲]، بالنده و در فرایند حدوث است. اشیاء در هر لحظه به هستی می‌آیند. برگسون عالم را فرایندی از تحول خلاق وصف می‌کند؛ حدوثی که چیزهای تازه در آن پدید می‌آیند. علت این امر، طبیعت خلاق عالم است. او می‌گوید، «عالم ساخته نشده، بلکه مدام در حال ساخته شدن است. شاید با اضافه شدن دنیاهای جدید، به‌صورتی بی‌پایان درحال رشد است[۳].»

اقبال نیز بر همین نظر است. او می‌گوید «جهان به گونه‌یی شکل یافته که قابل گسترش است.» این جهان «چنان نیست که بسته، محصولی به پایان رسیده، بی‌تحرک و غیرقابل تغییر باشد[۴].»

در اینجا نیز اقبال به قرآن روی می‌آورد. او صراحتاً می‌گوید «به عقیده‌ی من نظری بیش از این با جهان‌بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را طرح صورت پذیرفته‌ی ناپایدارِ از پیش تصور شده‌ای بدانیم. چنانچه پیش از این متذکر شده‌ام، بنا به گفته قرآن، عالم مستعد افزونی است. عالمی است نموکننده و نه محصولی که از پیش کامل شده باشد و خالقش آن را در اعصار گذشته رها کرده و اکنون چونان توده‌ی مرده‌یی از مواد که زمان، اثری بر آن نمی‌گذارد و بالمآل هیچ و پوچ است، دراز به دراز در فضا افتاده باشد[۵].»

۱ـ بازسازی، ص۴۵

2. moving

۳ـ *Creative Evolution*، ص 255

۴ـ بازسازی، ص ۴۵

۵ـ همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۲

۲- تحول

تفاوت

برگسون

الف: نظریه فرایند تحول

نظریه برگسون درخصوص تحول چندبعدی است و این معنا را می‌دهد که «نیروی حیات در هر مسیری از تحول موجودات زنده محفوظ است، علت انواع متعدد آنان است، تیره[۱]های جدید را می‌آفریند، و هر چه که بیشتر پیش می‌رود، بیشتر خود را تقسیم می‌کند[۲].» بنا به گفته برگسون عالم، یعنی جریان، تحول و حرکت. حرکت را انگیزه حیاتی که نیرویی کور در پس پشت تحول است هدایت می‌کند تا مسیرهایش را خود به خود ایجاد کند. شروع این حرکت بر کره ارض از پروتوپلاسم[۳] اولیه بوده است. انگیزه حیاتی از مسیرهای مختلف گیاهان و حیوانات عبور کرد و در حال گذر ماده غیرآلی[۴] را جذب، و موجودات آلی[5] را ایجاد نمود. انگیزه حیاتی در گیاهان سست شده و به خواب رفته، ولی نه آن که آنها مانند سنگ عاری از شعور باشند. انگیزه حیاتی در دیگر مسیر از میان حیوانات گذشت که می‌توانند پرسه بزنند و غذایشان را بیابند. تحول در این جهت در چهار مسیر اصلی پیش رفته است «دو مسیر از این چهار، به ترتیب در جانوران خارپوست[6] (نظیر ستاره دریایی) و نرم‌تنان[7] پایان می‌گیرند که به بن‌بست رسیدند؛ زیرا این موجودات در غلاف، پوسته و لاک محصور بودند و در نتیجه حرکتشان دشوار، و

---

1. species

۲ـ *Dictionary of Philosophy*، تألیف Dagobert & Runes، ص 37

۳ـ پروتوپلاسم: ماده سیال و بی‌رنگ زنده سلولهای گیاهی و جانوری که سطح آن دارای نیروی کششی خاصی است و آن را از جاری شدن محفوظ می‌دارد و موجب حفظ آن در برابر مایعات دیگر می‌شود.

4. inorganic
5. organisms
6. echinoderms
7. molluscs

خوابشان اندک بود؛ البته این خواب مثل خواب گیاهان خیلی عمیق نبود. جانوران مفصل‌دار[1] (نظیر حشرات) و مهره‌داران[2] در مسیر موفق‌تری حرکت کردند: آنها توانستند زره دیرین را به دور اندازند و آزادانه حرکت کنند. بنابراین، انگیزه حیاتی دو نوع خودآگاهی متفاوت کسب نمود: یکی غریزه که در مورچگان و زنبورها بسیار پیشرفته است؛ و دیگری شعور که در مهره‌داران، بخصوص در انسان وجود دارد[3].»

اقبال

ولی نظریه اقبال در مورد تحول و تکامل، به عکس، جامع است. به نظر وی ماده ساکن وجود ندارد. موجودات حتی در پایین‌ترین مراتب نیز دارای خودی می‌باشند. او می‌گوید که ماده «مجموعه‌یی از من‌های مرتبه‌دانی [است] که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از همنواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود[4].» همچنین به نظر وی، خودی در هر چیزی از کمترین شیء گرفته تا برترین آن به درجات متفاوت وجود دارد. از همین رو می‌گوید «جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم "من بزرگم" را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذرّه‌یی از نیروی الاهی، هر چه قدر هم که در سطح نازلی از مراتب وجود باشد، باز هم یک من به شمار می‌آید[5].»

نظریه اقبال در مورد فرایند تحول و تکامل با فلسفه خودی او قرابت دارد. خود، منبع نمود ماده است که طبق نیازش غیرخود[6] را شکل می‌دهد، یا به

---

1. arthropods
2. vertebrates

۳ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 565

۴ـ بازسازی، ص ۱۸۹

۵ـ همان، ص ۱۳۷

6. not - self

عبارت دیگر، بدن براساس نیاز خود شکل می‌گیرد[۱]. بنابراین آنچه ماده (نه به معنای ماده ساکن) راکامل و تبدیل به حیات می‌کند، خود است. همچنین، به نظر وی، چنان که پیشتر اشاره شد، نمود خودی دارای مراتبی است، «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوایی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل می‌رسد[۲].» در *جاویدنامه* می‌گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است　　لاّ والاّ از مقامات خودی است

(بیت ۱۳۶۷)

ب: هدف تحول

چنان که دانستیم، به عقیده برگسون، عالم هیچ مقصود و هدفی ندارد. بنا به گفته برگسون در امر تحول نیز که محرک جریان حیات است، طبیعتاً هیچ مقصودی دنبال نمی‌شود. او می‌گوید «هرگز نمی‌توان آینده را به ضرس قاطع پیش‌بینی کرد[۳].» برگسون در این مورد عقیده‌یی به غایت‌شناسی[۴] ندارد. به نظر وی در پس پشت تحول و تکامل هیچ هدفی وجود ندارد، زیرا «اظهار هر نظری در مورد هدف تحول از خلاقیت آن می‌کاهد[۵].»

اقبال

ولی تحول از دیدگاه اقبال هدفمند است، زیرا خصلتاً هدفمند است. از این روست که او، چنان که پیشتر گفته شد، برای غایت‌شناسی اهمیت قایل

۱ـ یادآور نظریه لامارک (۱۸۲۹ـ۱۷۴۴) طبیعی‌دان فرانسوی است که معتقد بود اعضاء بدن هر جاندار متناسب با به کارگیری یا به کار نگرفتن آن تغییر می‌کند و نیز این تغییر به صورت ارث به فرزندانش منتقل می‌شود. به نظر وی مثال بارز شکل‌گیری بدن بر اثر نیاز طبیعی در درازی‌گردن‌زرافه‌برای‌تغذیه‌ازشاخه‌های‌تازه‌تردرختان‌مشهوداست.ر.ک: پاورقی صفحه ۳۲۹

۲ـ *بازسازی*، ص ۱۳۷ و ۱۳۸

۳ـ *Creative Evolution*، ص 54

4. teleology

۵ـ *Iqbal‚Poet - Philosopher of Pakistan*، نوشته Alam Khundmiri، ص258، نقل از *The Idea of Nature* نوشته Collingwood

است. ولی با این حال، نظر برگسون را تا حدی مورد تایید قرار می‌دهد و سپس ایراداتش را اظهار می‌دارد. او می‌گوید، «اگر مقصودمان از غایت، نتیجه‌یی پیش‌بینی شده باشد، یعنی هدف دور و تثبیت شده‌ای مورد نظر باشد که کل آفرینش بدان سو حرکت می‌کند به تحقیق فرایند جهان، یا حرکت و پویش عالم در زمان، تهی از غایت است. غایتی با چنین مفهوم به فرآیند جهان ارزانی داشتن، یعنی جدا ساختنش از نیروی ابتکار و خصلت خلاقیت. اغراض و نتیجه‌های فرآیند جهان، نقطه‌های پایانی یک دوره پیشرفت می‌باشند. اینها نتایج و اغراضی هستند که روی می‌دهند نه آن که الزاماً تصمیمی از پیش درباره‌شان گرفته شده باشد. فرایند زمانی را نمی‌توان همانند خطی که از پیش ترسیم شده باشد فهم کرد. این فرایند خطی است در حال ترسیم شدن که با امکانات وسیع تحقق می‌یابد. و از آن رو دارای هدف است که خصلت انتخاب کنندگی دارد و در عین حال که زمان گذشته را مجدانه حفظ و تکمیل می‌کند، خود را نیز در زمان حال به نوعی تکامل می‌رساند[۱].»

اکنون به این پرسش می‌رسیم که هدف تحول چیست؟ به نظر اقبال، هدف از تحول عالم برقراری ملکوت خدا بر زمین است، یا به عبارت دیگر خلیفة اللهی و نایب خدا بودن است. «نایب، خلیفه خدا بر زمین است. او کاملترین من، آرمان بشریت، و اوج حیات روحانی و جسمانی است، حیات ذهنیِ ناسازگارمان در وی سازگار می‌شود. این برترین قدرت با برترین علم در او وحدت یافته است. در حیات وی اندیشه و عمل، و غریزه و عقل یکی شده‌اند. او آخرین ثمره درخت بشریت است که آزمایشات مشقت‌بار فرآیند تحول مؤید آنست، زیرا او سرانجام باید بیاید، آن که فرمانده واقعی نوع بشر است؛ سلطنتش، سلطنت خدا بر زمین است. او با سرشت پر غنای خویش

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۱۱

ثروت زندگی را به دیگران ارزانی می‌دارد و آنان را هر چه بیشتر به خود نزدیک می‌سازد. هر چه متحول‌تر شویم، بیشتر به وی تقرب می‌جوییم. با تقرب جستن به وی حیاتمان را ترفیع می‌بخشیم. تکامل بشریت چه به لحاظ روحی و چه از حیث جسمانی مشروط به زایش اوست. در حال حاضر چنین موجودی صرفاً آرمانی است، ولی تحول بشری به سوی تولید نژادی آرمانی مرکب از افرادی کم و بیش بی‌مانند گرایش دارد که والدین شایسته‌اش خواهند بود[۱]. بنابراین سلطنت خدا بر زمین به معنای حکومتی مردمسالارانه مرکب از افرادی کم و بیش بی‌مانند است که به وسیله بی‌نظیرترین فرد ممکن بر زمین اداره می‌شود[۲].»

"نایب" با تقرب به خدا و پس از جذب صفات وی به این مقام نایل می‌شود. «آرمان اخلاقی و دینی انسان در انکار خودی[۳] نیست، بلکه در اثبات آنست. او زمانی به این آرمان نایل می‌شود که هر چه بیشتر منحصر به فردتر و هر چه بیشتر بی‌مانندتر شود... . نه آن که سرانجام در خدا جذب و مستحیل شود. بلکه به عکس خدا را در خودش جذب کند. انسان واقعی نه تنها جهان ماده را جذب می‌کند، بلکه با تسخیر آن خدا را هم در من خویش جذب می‌کند[۴].»

ج: چشم‌انداز تحول

چنان که دانستیم، تحول از نظر برگسون منحصر به این جهان است. او هیچ عقیده‌یی به جاودانگی[5] [خود] و حیات پس از مرگ ندارد.

۱ـ این اندیشه را قیاس کنید با تعریفی که نیچه از ابرانسان خود ارائه می‌دهد.
۲ـ مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از *اسرار خودی* اقبال، صص xxvii-xxix
3. self - negation
۴ـ مأخذ پیشین، صص xviii-xix
5. immortality

اقبال

ولی از نظر اقبال تحول و تکامل خودی ادامه می‌یابد. حتی مرگ، به طور کلی، به معنای پایان کار انسان نیست. به عقیده وی مرگ گذرگاهی است به برزخ؛ یعنی حالتی تعلیقی میان مرگ و رستاخیز[۱]. حالتی انفعالی نیست[۲]. حالتی است آگاهانه که موجب تغییر نگرش من[۳] نسبت به زمان و مکان می‌شود[۴]. درواقع «حالتی است که من در آن، نگاهی به جنبه‌های تازه‌یی از حقیقت می‌اندازد و خویش را برای سازگاری با آنها آماده می‌سازد[۵].» از نظر اقبال «رستاخیز رویدادی خارجی و بیرونی نیست. نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در من است. رستاخیز خواه فردی باشد یا همگانی[۶] چیزی بیش از نوعی سیاهه‌برداری از اعمال گذشته من و امکانات آینده‌ی آن نیست[۷].»

با وجود این، خدا سرنوشت انسان است. به عقیده اقبال «من غایی که شیء بالنده را ظاهر می‌سازد، عنصری کامن[۸] در طبیعت است که در قرآن با صفات "ازلی و ابدی، و آشکار و نهان[۹]" توصیف شده[۱۰].»

چنان که گفته شد در تحول مورد نظر فلسفه اقبال سه نکته مهم درخور

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۰۵

۲ـ این جمله در متن «حالتی انفعالی است» بوده است، که احتمالاً اشتباه چاپی است، زیرا اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید «به نظر نمی‌رسد، برزخ کیفیت صرفاً انفعالی حالت انتظار باشد، بلکه حالتی است که **من** در آن نگاهی به جنبه‌های تازه حقیقت می‌اندازد...»، ص ۲۱۱

3. ego's attitude

۴ـ *بازسازی*، ص ۲۱۱ ۵ـ *همان*

6. universal

۷ـ *بازسازی*، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

8. immanent

۹ـ اشاره است به آیه ۳ سوره حدید «هوالاولُ والآخرُ والظّاهرُ والباطن...»

۱۰ـ *بازسازی*، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

توجه است. نخست این که او تحول را به خلاف برگسون غیرشخصی نمی‌داند، بلکه معتقد است که از دانی به عالی سربرمی‌آورد[1]، و خودی مرکز تحول است. دوم این که برگسون تحول را کور می‌داند که هدفی در پیش ندارد، حال آن که تحول از نظر اقبال غایتمند است. سوم این که چشم‌انداز تحول مورد نظر اقبال مانند برگسون محدود نیست. به عقیده وی خدا، چنان که پیشتر بحث شد، سرمنزل آن است.

اقبال در واقع تحت تأثیر شدید برداشتی است که مولوی از تکامل و تحول دارد.

از نظر مولوی نیز انسان نقطه مرکزی تحول است. روح[2] «برای آن که بتواند امکانات ذاتی‌اش را گسترش دهد و به منظر بگذارد، به جهان ماده نزول می‌کند و به تدریج از پایین‌ترین مراحل حیات روحانی تا برترین هدف صعود می‌کند، از کل دایره وجود می‌گذرد و به این ترتیب به بیشترین کمال که مستعد آن است نایل می‌شود، خود را به خدا می‌سپارد و وحدتی ضروری را تحقق می‌بخشد[3].» مولوی می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم / وزنما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملایک پرّ و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو / کلّ شیء هالک الاّ وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم / آنچه اندروهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون / گویدم که انّا الیه راجعون[4]

(دفتر سوم، ۳۹۰۷-۳۹۰۲)

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۹۰

2. soul

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۹۰

۴ـ این ابیات همانند برخی از شواهد این کتاب به مناسبتهای دیگر از باب تاکید ذکر شده‌اند که حذف آنها به سیاق گفتار مؤلف لطمه می‌زند.

از ابیاتی که نقل شد به خوبی پیداست که تحول و تکامل از نظر مولوی امری غیرشخصی نیست. یعنی این «خودها یا من‌ها از همان آغاز در پی تشخص[1] خویشند[2].» و از حالت دانی به مرتبه عالی می‌رسند، یعنی از جمادی به حیوانی، سپس به مرحله انسانی و بعد فراتر از آن هم می‌توانند رفت. «انّا الیه راجعون» به سوی او باز می‌گردیم. این روح است که ماده را حرکت می‌دهد. بنابراین می‌باید گفت که از نظر مولوی ماده به دلیل عبورکردن از مراحل مختلف، چیزی ساکن نیست. او می‌گوید:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند[3] با من و تو مرده، با حق زنده‌اند

(دفتر اول، ۸۳۸)

بنابراین مثل روز روشن است که اقبال در مورد موضوع تحول و تکامل ملهم از مولوی است نه برگسون. این که اقبال به ستایش از دیدگاه مولوی در مورد تحول برمی‌آید، از آن روست که مؤید عقیده اوست. از همین رو مشخصاً اظهار می‌دارد که «اگر مولوی موضوع جاودانگی را به صورت تکامل تدریجی مبتنی بر زیست‌شناسی می‌نگرد، و آن را هم چون بعضی از فلاسفه اسلامی، مسأله‌یی نمی‌داند که حل آن بسته به دلایل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل، در دنیای امروز، به جای آن که امید و میل به زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به بار آورده است. دلیل این امر را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می‌گوید تکامل زیست شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ جسمانی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جانها برافروزد. در اینجا این

---

1. self - realization

۲ـ *Commentary on Rumi's Mathnavi* نوشته Reynold Nicholson، ج III، ابیات، 3301-3 و 3905-6

۳ـ بنده‌اند: بنده خدا هستند.

ابیات بی‌مانند را از او نقل می‌کنم:

آمـــده اول بــــه اقـلیم جـماد / وز جـــمادی در نـباتی اوفـتاد
سـالها انـدر نـباتی عـمر کـرد / وز جـمادی یـاد ناورد از نـبرد
وز نباتی چون بـه حـیوانـی فـتاد / نـامدش حـال نـباتی هـیچ یـاد
هم چو مـیل کـودکان بـا مـادران / سـر مـیل خـود نـدانند در لبـان
بـاز از حـیوان سـوی انسـانیش / مـی‌کشد آن خـالقی کـه دانیش
هـمچنین اقـلیم تـا اقـلیم رفت / تا شد اکنون عاقل ودانـا و زُفت
عـــقل‌های‌اولیـــنش‌یادنیست / هم‌ازاین‌عقلش‌تحول‌کردنیست[۱].»

(دفتر چهارم، ۳۶۳۷ به بعد)

اقبال بااشاره به دیدگاه مولوی درخصوص فرایند تحول در جای دیگری از کتاب *بازسازی اندیشه* می‌گوید، «روشمندی نظریه تکامل در جهان اسلام سبب شد تا تمایل شدیدی در مولوی، نسبت به آینده زیست‌شناسی انسان به وجود آید. هیچ مسلمان با فرهنگی پیدا نمی‌شود که با خواندن اشعاری که در این مورد سروده از وجد به خود نلرزد[۲].» سپس اقبال ابیاتی از دفتر سوم مثنوی را شاهد می‌آورد که پیشتر به مناسبت ذکر شد و گویای تحول خودی از جمادی تا برگذشتن از مرتبه فرشتگان و تقرب به ذات حق است.

به همین سبب اقبال از «مرشد رومی» خود، مولوی، باکلماتی آتش‌انگیز[۳] چنین ستایش می‌کند:

شـعله درگـیر زد درخس و خـاشاک مـن
مرشد رومی که گفت: منزل ما کبریاست[۴]

[که استقبالی است از غزل معروف مولوی که ابیات آغازین آن مؤید نظر

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۳ و ۲۱۴
۲ـ *همان*، ص ۲۹۱
۳ـ این تعبیر از حافظ است:
غـلام آن کـلماتم کـه آتش انگـیزد / نه آب سرد زند از سخن بر آتش تیز
۴ـ *پیام مشرق* (می‌باقی)

اقبال درخصوص تحول است:

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلک می‌رویم عزم تماشا کراست
ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم
باز همانجا رویم جمله، که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم، وز ملک افزونتریم
زاین دو چرا نگذریم؟ منزل ما کبریاست]

د: نیرویی در پشت تحول

پیشتر اشاره شد که خیزش حیاتی، نیرویی است در پس پشت تحول. بنا به گفته برگسون، عاملی ذاتی و کامن[1]، یعنی نیرویی رانشی[2] در پشت تحول جای دارد که او آن را انگیزه حیاتی[3] یا کشش حیاتی[4] می‌خوانند. این نیرو «جریانی ناشی از خودآگاهی»[5] است. به عقیده برگسون، کشش حیاتی، نیرویی محرک و برانگیزاننده است که بدون آن تحول و تکاملی پدید نمی‌آید. او می‌گوید «آن فشار عظیم پیش برنده در همه موجودات زنده وجود دارد و همه به اتفاق تسلیم آنند. حیوان به گیاه متکی است، بشر بر حیوانیت قائم است، وکل بشریت همانند قشونی عظیم در پس و پیش وکنار هر یک از ما با تعقیبی توانفرسا در زمان و مکان، چهار نعل می‌تازد تا هر مقاومتی را در هم بشکند و هولناکترین موانع را از میان بردارد؛ شاید حتی مرگ را[6].»

به گفته ویل دورانت «تلاشها، رنجها، بلندپروازیها، شکستها و آرزوهایمان از خود ما بهتر و نیرومندتراند، اینها جریان و صدای *خیزش حیاتی* در ما هستند، این شوق حیاتی است که ما را بالنده می‌سازد، و این سیاره سرگردان

---

1. immanent
2. thrusting force
3. vital impetus
4. vital impuls
5. a current of consciousness

۶ـ *Creative Evolution*، ص 285-286

را به تماشاخانه آفرینش بی‌پایان تبدیل می‌کند[۱].» ویلیام کلی رایت در کتاب *تاریخ فلسفه نوین* می‌گوید «کشش حیاتی الزاماً تلاشی آگاهانه نیست، زیرا در گیاهان نیز وجود دارد. تلاشی *انفرادی*[۲] هم نیست، زیرا در همه اعضاء یک تیره[۳] از موجودات مشترک است، و چنان که دووریس[۴] هم در آزمایشاتش بر بوته‌های حشیش حمار[۵] ثابت نموده، پدید آمدن تیره جدید در یکایک آنها همزمان بوده است. بنابراین کشش حیاتی در تمام موجودات زنده مشترک است؛ عاملی است ذاتی وکامن که هر تحول آلی را هدایت می‌کند[۶].»

اقبال

ولی از نظر اقبال نیروی محرکی که در پس پشت فرایند تحول جای دارد، عشق است. او [در منظومه اردوی *ضرب کلیم*، در مسمطی با عنوان «علم و عشق»] می‌گوید:

معرکه کاینات از حرارت عشق پدید آمده
علم مقام صفات است، و عشق تماشای ذات
عشق سکون و ثبات، و حیات و ممات است
علم سؤالی پیدا، و عشق جوابی پنهان است[۷]

عشق از منظر اقبال «اشتیاق به جذب کردن و جذب شدن است. برترین شکل آن آفرینش ارزشها و آرمانها و تحقق آنهاست[۸].»

۱ـ *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 462

2. individual

3. species

۴ـ Hugo Marie de Vries (۱۹۳۵ ـ ۱۸۴۸) گیاه‌شناس و ژن شناس هلندی

۵ـ evening primrose علف خر، حشیشة الحمار. گیاهی که گلهای زرد کم رنگ دارد و عصرها باز می‌شود. روغن آن مصرف دارویی دارد.

۶ـ *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 563-564

۷ـ *ضرب کلیم* (*کلیات اردو*)، ص ۴۸۲

۸ـ مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از *اسرار خودی*، ص xxv

در این مورد نیز به نظر می‌رسد که اقبال تحت تأثیر مولوی «مرشد روشن ضمیر» خویش است. عشق از نگاه مولوی نیرویی است در پشت جریان تحول و تکامل. [او عشق را روح تمام عالم می‌داند. عشق است که سبب می‌شود تا هر کس و هر چیزی پیوسته روزگار وصل خویش و سرچشمه‌ی هستی خود را باز جوید. بانگ نی و جوشش می‌هر دو از عشق است. حرارت زندگی هر کسی از آتش عشق است. عشق رمز زندگی است. اوج و حضیض نوای هستی و نیستی سر در عشق دارد. حرکت ستارگان و اتحاد ذرات، شورانگیزی یکپارچه حیات، شوق رویش در نبات، همه از معجزات عشق است. علت حرکت در جهان ماده است. زمین و آسمانها به نیروی عشق می‌گردند. عشق سبب‌رشدنبات است و عامل حرکت درموجودات مدرک[1].]

در مثنوی مولوی و *دیوان شمس* به ابیات فراوانی برمی‌خوریم که در آنها از شورانگیزیهای عشق به گونه‌یی بسیار شیرین و نشاط‌انگیز سخن رفته است. در مثنوی می‌گوید:

دور گردونها ز موج عشق دان　　　گر نبودی عشق بفسردی جهان[2]

(دفتر پنجم، ۳۸۵۵)

از نظر مولوی نیز عشق اشتیاقی است برای جذب شدن و جذب کردن. مولوی واژه عشق را به معنای میل به جذب شدن و جذب کردن به کار می‌برد که حاصلش رشد و تحول است. مقصود وی از جذب شدن شکلی از زندگی است که هستی‌اش را به زندگی دیگری می‌بازد[3]. در مثنوی می‌گوید:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی　　　کی زدی نان برتو و کی تو شدی

۱ـ *مولوی، نیچه و اقبال*، خلیفه عبدالحکیم، ترجمه‌م.ب.ماکان، انتشارات حکمت، ص ۴۵ و ۴۶

۲ـ ادامه این بیت در صفحه ۱۷۵ آمده است.

۳ـ یادآور بخشی از شعر «تولدی دیگر» فروغ: «زندگی شاید آن لحظه مسدودی است که نگاه من، در نی نی چشمان تو خود را ویران می‌سازد.»

نانْ تو شد، از چه؟ ز عشق و اشتهی   ورنه نان را کی بُدی تا جان رهی
عشق، نانِ مرده را می‌جان کند   جان که فانی بود جاویدان کند
(دفتر پنجم ۲۰۱۲ به بعد)

به عبارت دیگر «مولوی اصل رشد و تکامل را برترین اصل تبیین [حقیقت] می‌داند و آن را جذب شدن در نیروی آلی[1] می‌یابد.... واقعیت چیزی جز دگرگونیهای کیفی[2] به ما ارایه نمی‌دهد. مواد سوختنی به آتش، و نان به زندگی تبدیل می‌شود[3] ولی عقل دلالت دارد بر ناهمگونی علت و معلول[4].»

همانندی و دیدگاه *واقعی*

تحول خلاق

با همه این اوصاف شباهتی بزرگ میان دیدگاههای برگسون و اقبال در مورد تحول خلاق وجود دارد. تحول خلاق فرایندی خلاق است به این معنا که قوانین مکانیکی از قبل جریان تحول را تعیین نمی‌کنند. به عقیده برگسون حدوثی دائمی همه صور متنوع و متعدد و تیره‌های جدید موجودات را می‌آفریند. او می‌گوید، «واقعیت، بالندگی دائمی و آفرینشی بی‌پایان است... هر کاری که در آن نشانی از ابداع هست، هر عمل اختیاری که در آن اثری از آزادی هست، و هر حرکتی از موجودی زنده که مبین خودانگیختگی است، چیزی تازه به جهان می‌آورد[5].» همچنین به نظر وی «وجود داشتن یعنی

---

1. organic power   2. qualitative transformation

۳ـ مولوی در مثنوی ابیات متعدد در این مضمون دارد. از جمله در دفتر اول بیت ۸۹۱ می‌گوید:

همچو آب و نان که جنس ما نبود   گشت جنس ما و اندر ما فزود

۴ـ *The Metaphysics of Rumi*، تألیف خلیفه عبدالحکیم، ص 50-49 (این کتاب تحت عنوان عرفان مولوی به فارسی ترجمه شده)

۵ـ *Creative Evolution*، ص 252

تغییرکردن، تغییرکردن یعنی پخته شدن؛ پخته شدن یعنی این که کسی خود را پیوسته بیافریند[۱].» همچنین برگسون به خلاف داروین و لامارک، تحول را امری مکانیکی نمی‌داند. به عقیده داروین «تغییر گونه‌ها» نقشی مؤثر در فرایند تحول ایفا می‌کنند. فقط آن نوع از موجودات باقی می‌مانند که بیشترین سازگاری را با محیط خود دارند. «واقعیت دیگری که داروین گرایی از عهده توضیح آن برنیامد این است که چرا تکامل موجودات زنده پیوسته رو به پیچیدگی بیشتر داشته. موجودات زنده اولیه ذاتاً ساده، و در محیطشان کاملاً جا افتاده بودند. چرا فرایند تکامل در همین مرحله متوقف نشد؟ چرا زندگی ادامه یافت تا خود را "رفته رفته به صورتی وحشت‌آور" پیچیده سازد؟ برگسون می‌اندیشید که برای پاسخ به این پرسش متوسل شدن به روش انتخاب اصلح بی‌فایده است. "به رغم وجود خطرات، باید چیزی وجود داشته باشد که حیات را به سطوح بالا و بالاتر سازمان آلی بکشاند"[۲].» بنا به گفته لامارک، در امر تکامل سازگاری با محیط عامل تعیین کننده است. گونه‌های موجودات با تغییر محیط اندامهای جدیدی برای سازگاری با محیط به کار می‌برند. گونه‌های موجودات هر چه بیشتر خود را با محیط سازگار بسازند، توفیقشان در ادامه حیات بیشتر می‌شود. چنان که از عهده این کار برنیایند از بین می‌روند. «به عقیده لامارک ویژگیهای اکتسابی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، حال آن که شواهد تجربی به شدت خلاف این اصل را می‌رسانند. به علاوه، نظر وی در مورد "تلاش آگاهانه" بیش از حد محصور در روش تبیینی است. شاید این دیدگاه در مورد حیوانات پذیرفتنی باشد، ولی درخصوص گیاهان ذره‌بینی به سختی صادق است. این نظریه برای آن که کارایی بیابد، نیاز به گسترش و تعمیق دارد[۳].» عامل مشترک در نظریه‌های

۱ـ همان، ص 8

۲ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 292

۳ـ مأخذ پیشین. [«لامارک بر این باور بود که عامل اصلی تغییردهنده جانداران، محیط

مذکور این است که کل فرایند تکامل و تحول در مسیری مکانیکی عمل می‌کند. این نظریه‌های مکانیکی در مورد تکامل برای برگسون اقناع‌کننده نیست. نظریه‌های داروین و لامارک توضیحی برای تحول‌گرایی[1] در مورد پدیدآمدن تنوع در گونه‌ها، و همچنین تغییرات ناگهانی در انواع خاصی از

زندگی آنهاست. ولی به نظر او محیط هیچگونه اثر مستقیمی در بروز تغییرات ندارد و تنها نقش محیط ایجاد نیاز است. یک تغییر واحد در محیط نیازهای متفاوت، در جانداران مختلف ایجاد می‌کند. موجودات زنده دارای نیروی ذاتی هستند که نیازها را تشخیص می‌دهد و هر جانداری، به اقتضای نیاز خود در برابر محیط، تحولات مطلوب را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، محیط اثر خلاّق ندارد و نوع برخورد موجود زنده با محیط برخوردی است فعال و نه انفعالی.

بسیاری از مؤلفان به دلیل اشاره لامارک به نیروی ذاتی، او را معتقد به مکتب اصالت نیروی حیات (ویتالیسم) می‌دانند. به اعتقاد لامارک، اگر نیازهای جدید به شکلی مستمر و پایدار در آیند، عادتهای تازه ایجاد می‌شوند. به نظر وی در صورت به‌کار بردن زیاد یک اندام، آن اندام رفته رفته تقویت می‌شود و شکل جدیدی مناسب با عادتی که کسب کرده حاصل می‌کند. از این روست که گردن و پاهای زرافه دراز شده و میان انگشتان اردک شکلان پرده پدید آمده. از طرفی وقتی عادت سبب به کار نبردن اندامی می‌شود، آن اندام به تدریج تحلیل می‌رود و کوچک می‌شود تا جایی که ممکن است به کلی از میان برود. به نظر لامارک نبود چشم در جانداران ساکن غارهای تاریک و یا نبود دست و پا در مارها به همین سبب است. این دانشمند همچنین به موروثی بودن صفات اکتسابی معتقد بود که معروفترین اصل در نظریه‌های اوست که به رواج مکتب او انجامید.لامارک می‌گوید تمام تغییراتی که به دلیل اکتساب (سازش) در طول دوره حیات در ساختار افراد ظاهر می‌شوند در طی زادآوری حفظ شده و به نسلهای بعد منتقل می‌شوند. این نظریه بسیار موفقیت‌آمیز بود و به اشاعه اندیشه تکامل بسیار کمک کرد. اما سرانجام معلوم شد که نظریه لامارک نادرست است. این که به کاربردن و به کار نبردن اندامها به کسب صفتی می‌انجامد کاملاً درست است، ولی اشتباه لامارک در این بود که چنین تغییرات اکتسابی (غیرژنتیکی) را موروثی می‌پنداشت. صفات اکتسابی موروثی نیستند، زیرا ناشی از اثرات محیط و رشد جاندارند، نه اثرات ژنهای جاندار. فقط صفات وابسته به ژنها موروثی هستند، آن هم به شرطی که ژنهای کنترل کنندهٔ آن صفات در سلولهای زاینده جنسی موجود باشند. هرگونه تغییری که بر اثر به کار بردن و به کار نبردن اندامها، و یا به هر علت دیگر، در سلولهای دیگر بدن، غیر از سلولهای جنسی (گامتها) رخ دهد، تأثیری در ژنهای سلولهای زاینده نخواهد داشت.»] برای اطلاع بیشتر ر.ک: *تکامل موجودات زنده*، تألیف دکتر هنگامه علی بیک، انتشارات فیروزه، ص ۲۲ به بعد.

1. transformism

موجودات، یعنی موجودات به اصطلاح جهش یافته، ارائه نمی‌دهند و نمی‌توانند علت چنین پدیده‌هایی را بیان دارند. آنان که تفکر مکانیکی دارند سیر تحول را در هر لحظه مفروض معین می‌کنند، ولی نمی‌توانند روشن سازند که چرا تحول روی می‌دهد[۱].

به علاوه، برگسون می‌گوید، «تردیدی نیست که حیات به طور کلی یک تحول است، یعنی یک دگردیسی[۲] بی‌وقفه. ولی حیات فقط به وسیله موجودات زنده که امانتدارش هستند[۳]، می‌تواند پیشرفت کند. موجودات زنده بی‌شمار و تقریباً همانند هم برای کسب تازگی باید یکدیگر را در زمان و مکان تکرار کنند تا ببالند و کمال بیابند[۴]... وراثت، تنها موجب انتقال خصلت[۵] نمی‌شود، بلکه انگیزه حیاتی را، که به قدرتش خصلتها دگرگون و اصلاح می‌شوند نیز منتقل می‌سازد، این انگیزه خود نیروی حیاتی است[۶].»

اقبال نیز معتقد به تحول خلاق است. «عالم یک حرکت خلاق مختار است[۷].» دانستیم که از نظر اقبال سیر تحول از دانی به سوی عالی است که بدون آن، تحول و تکامل امری مکانیکی خواهد شد. به عقیده وی هر چیزی در حرکتی استعلایی می‌خواهد من خویش را تحقق بخشد. از این روست که می‌گوید، «آفرینش با تکرار و دوبارگی که ویژگی عمل مکانیکی است مغایر می‌باشد[۸].»

ولی پایه‌ریز این اندیشه، برگسون نیست. در این مورد نیز به نظر می‌رسد

۱ـ *Creative Evolution*، صص 71-74 , 81 , 85-86 , 121 , 186

2. transformation

۳ـ قیاس کنید با مضمون آیه ۷۲ سوره احزاب که در بیت معروف حافظ بازتاب یافته:

آسمان بار امانت نتوانست‌کشید   قرعه فال به نام من دیوانه زدند

۴ـ برگسون در مورد تکرار موجودات زنده در مکان و زمان مثالی در کتاب تحول خلاق ذکر می‌کند و می‌گوید: مثل کتابی که با تجدید نظر در چاپهای مختلف به کمال می‌رسد.

5. character

۶ـ *Creative Evolution*، ص 243-244   ۷ـ *بازسازی*، ص ۱۰۵

۸ـ *همان*، ص ۱۰۴

مولوی مشعلدار است. او در حدود هفتصد سال پیش از برگسون گفت:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر هم چون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شاخِ آتش را بجنبانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز

(دفتر اول، ۱۱۴۴ به بعد)

در واقع شالوده اندیشه مولوی و اقبال، توأمان ریشه در قرآن دارد که می‌گوید:

به شفق سوگند می‌خورم. به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه، زمانی که کامل شود، که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت[1].

(انشقاق ۱۹-۱۶)

اقبال مشخصاً با اشاره به قرآن می‌گوید «بنابراین به تعبیر قرآن در ژرفای وجود آدمی نیرویی آفریننده و روحی استعلایی است که در حرکت عروجی خود از یک حالت به حالت دیگر وجود صعود می‌کند[2].»

فصل ششم

مک تاگارت و اقبال



جان مک تاگارت (۱۹۲۵-۱۸۶۶)

I. خودبشری

۱ - ماهیت خود

تفاوت

مک تاگارت

الف: خودها متنوع هستند

مک تاگارت پیرو اصل تمایز[۱] هگلی‌هاست. بنا به گفته وی خودهای بشری متمایز هستند و [اجزاء تشکیل دهنده] وجود مطلق‌اند که دستگاه[۲] یا انجمنی از خودهاست،[۳] [همانند] دانشکده‌یی متشکل از دانشجویان[۴]. خودها تنها اجزاء وجود مطلق هستند، و «آنها، تنها آنها، اجزاء اولیه هستند. و آنها، تنها آنها، درک کننده‌اند[5].» خودها اجزاء اولیه وجود مطلق هستند. اجزاء ثانوی ادراکات هستند که محتویات خودها می‌باشند[۶]. در انجمن یا دستگاه خودها هیچ‌یک از اجزاء مطلق نیستند[۷]. بنابراین از نظر مک تاگارت مسأله‌یی

---

1. principle of differentiation 2. system

۳ـ *A History of Philosophy* نوشته Frederick Copleston, جلد 8، بخش 1، ص 270

۴ـ *The Nature of Existence*، نوشته Mc Taggart ج 1، ص 74

۵ـ همان، ص 120 ۶ـ *A History of Philosophy*، ص 276

۷ـ همان، ص 270

به نام رابطه میان خودهای محدود و وجود مطلق وجود ندارد. این تنوع موجب گسیختگی‌ی وحدت وجود مطلق نمی‌شود.

ب: خود یک جوهر[1] است

مک تاگارت اظهار می‌دارد که خود یک جوهر است. آنچه وجود دارد نمی‌تواند به خودی خود موجود باشد. وجود نمی‌تواند بدون کیفیت باشد. نمی‌توان "چیزی" را به کیفیات تقسیم کرد بی‌آنکه باقیمانده داشته باشد. او می‌گوید «در سر این رشته چیزی موجود خواهد بود که کیفیاتی دارد بی‌آنکه خودش کیفیت باشد. نام متداول برای آن، که به نظرم بهترین نام است، همان جوهر است[2].»

ج: خود امری روحانی[3] است

به علاوه، بنا به گفته مک تاگارت خود، یعنی جوهر، چیزی روحانی است و زمان و ماده غیرواقعی‌اند. او می‌گوید «تنها جواهر روحانی وجود دارند که آنها را "شخص[4]" یا "خود" می‌نامیم[5].»

د: وجود مطلق

این موضوع برای فهم تصوری که مک تاگارت از وجود مطلق دارد امری ضروری است. او حقیقت غایی را وجودی مطلق[6] می‌خواند مرکب از خودهای مختلف. البته «تأکید بر تکثر جواهر روحانی است، ولی می‌توان به یک جوهر هم اندیشید، یعنی وجود مطلق. این خود، البته، شامل مطلق نیست، زیرا هیچ خودی نمی‌تواند شامل خودی دیگر شود، و همچنین به

---

1. substance

۲- *The Nature of Existence*، ج 1، ص 66

3. spiritual

4. person

۵- *Twentieth Century Religious Thought*، نوشته John Macquarrie، ص 53

۶- *Hegellian Cosmology*، نوشته Mc Taggart، قسمت 62، ص 58

هیچ روی مفهوم خدا را نمی‌رساند؛ بلکه فقط یک [انجمن یا] دستگاه است. مثال توضیحی این قضیه می‌تواند یک دانشکده باشد، که دانشجویانش واقعیت بیشتری از خود دانشکده دارند[۱].» [به تعریفی دیگر] «حقیقت غایی... روحانی است: در مجموع ترکیبی است از ذهنهای فردی[۲] با محتوایشان. او به این نتیجه رسید که مکان و زمان و اعیان واقعیت ندارند. آنچه به نظرمان هستی می‌آید، درواقع چیزهایی ناشی از اذهان و بخشی از محتویات آنها هستند...[۳]»

بنا به گفته مک تاگارت وجود مطلق روحانی است که کیفیت محتوای یک خود و بیشتر از آن را دارد. او می‌گوید، «پیشنهاد می‌کنم در تعریف کیفیت روحانی بودن[۴] گفته شود، کیفیتِ داشتنِ محتوا، که شامل محتوای یک خود یا بیشتر است...[۵]» به گفته او «درواقع هیچ دلیلی یافت نمی‌شود که نشان دهد چیزی بجز روح وجود ندارد. زیرا ممکن است شکلی از جوهر وجود داشته باشد که ما هرگز آن را نیازموده یا تصور نکرده باشیم؛ طوری که شرایط جوهربودن را داشته باشد و هنوز روحانی نشده باشد. ولی برای آن که ادعا کنیم چنین جوهری وجود دارد، دلیلی مستدل در دست نداریم. بنابراین، منطقی است که نتیجه بگیریم هر جوهری روحانی است[۶].»

هـ: خودها واقعی هستند

همچنین به عقیده مک تاگارت، خودها به واقع حقیقت دارند[۷]. آنها نه

۱ـ *Twentieth Century Religious Thought*، ص 53

2. individual minds

۳ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 229

۴ـ quality of spirituality، بدیهی است که مفردات و ترکیبات مربوط به کلمه «روح» را در این متن نباید با مفاهیم متعارف برابر گرفت.

۵ـ *The Nature of Existence*، نوشته Mc Taggart، ج II، ص 62

۶ـ *A History of Philosophy*، نوشته F.Copleston، ص 275

۷ـ Hegellian Cosmology نوشته McTaggart، ص 71

وهم و خیالند، و نه صفات یا محمول[1] وجود مطلق. او در نامه‌ئی به اقبال می‌نویسد:

همان‌طور که می‌دانید، من نیز مانند شما کاملاً مخالف این عقیده‌ام که موجودات متناهی صفات وجود مطلق هستند. در این مورد یک چیز برایم کاملاً مسجل است و آن اینکه آنها هر چه باشند، صفت نیستند[۲].

بنا به گفته مک تاگارت خودها سرمدی[۳] هستند، زیرا نه آغازی دارند و نه انجامی. اینها عنصری سرمدی دارند، که در بخش مربوط به «جاودانگی» از آن سخن خواهیم گفت.

ولی اجزاء متشکل وجود مطلق فقط خودهای بشری هستند[۴]، زیرا در حقیقت فقط اینها به طور کامل معرف وجود مطلق می‌باشند. تنها خودهای بشری دارای کیفیت ثانوی هستند، یعنی که می‌توانند شناخت[5] و ادراک[۶] داشته باشند. حیوانات نمی‌توانند چنین کیفیتی داشته باشند. آنها با هم ترکیب یافته‌اند ولی چون از تناقضات رها نیستند، نمی‌توانند در برابر وحدتِ کامل ایستادگی کنند.

نظرات مک تاگارت مورد انتقاد بسیار قرار گرفت. به نظر می‌رسد این اندیشه که وجود مطلق متشکل از خودهای بشری می‌باشد برای برخی از منتقدان قانع‌کننده نباشد: «برای اکثر مردم دشوار است که بپذیرند واقعیت و حقیقت، دستگاهی است مرکب از خودها که محتوایشان ادراکات است. بنابراین بعید نیست که نظرشان درباره دلایل مک تاگارت این باشد که "طاق است منتها به دل نمی‌نشیند"[۷].»

---

1. predicate

۲ـ به نقل از اقبال در کتاب *McTaggart´s Philosophy*، برگرفته از کتاب *The Poet of the East* نوشته A. A. Anwar Beg، ص 305

3. eternal

۴ـ *Hegellian Cosmology*، ص 71

5. cognition

6. perception

۷ـ *A History of Philosophy*، همان، ص 217

پرینجل پتی سون[1] می‌گوید: «عجیب است که دیده می‌شود یک هگل پژوه بسیار ژرفنگر جوهر را به عنوان مقوله‌یی نهایی همه جا به یکسان در صحبت از خود و خدا به کار می‌برد. ماندگاری جوهر به همان میزان که به آینده مربوط می‌شود به گذشته هم ربط می‌یابد. جوهر درواقع چیزی دانسته شده که نه می‌تواند آفریده شود و نه از بین برود. بنابراین آقای مک تاگارت معتقد است که تکثری از زندگی، مقدم بر وجود کنونی ما بوده و به همین نحو با تکثری از زندگی در آینده دنبال خواهد شد[2].»

اقبال

ولی، بنا به گفته اقبال خودها نه اجزاء وجود مطلق‌اند و نه وجود مطلق فقط اجتماعی از خودهاست. به عقیده وی خدا من غایی است که من‌های متناهی از او نشأت می‌گیرند. او می‌گوید «تصورم از حقیقت غایی، همان من است. اکنون بیفزایم که من‌ها فقط از من غایی نشأت می‌گیرند... . زندگی و حرکتمان مثل مروارید است و هستی‌مان ناشی ازریزش‌متواترحیات الاهی[3].»

اقبال در مورد خود به خلاف مک تاگارت معتقد به نظریه جوهر نیست و آن را طرد می‌کند[4]. خود فقط امر خداست که بیرون از حوزه فهم بشر است. او در این مورد آیه‌یی از قرآن نقل می‌کند:

۱ـ Pringle Pattison (۱۸۵۶-۱۹۳۱) از طرفداران برجسته ایده‌گرایی شخصی (personal idealism) او در کتابش تحت عنوان هگل گرایی و شخصیت *Hegellianism and Personality* آراء هگل را تجزیه و تحلیل نمود و نشان داد که خطای اصلی در آراء هگل و نظریه انگلیسی وابسته به آن در «همانندسازی خودآگاهی انسان و خدا است، یا به بیان روشنتر یکسان سازی خود آگاه با خود واحد». برای اطلاع بیشتر از نظرات وی ر.ک: *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب.ماکان. ص ۵۵ به بعد.

۲ـ *The Philosophical Radicals*، ص 201 - 200

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۳۷

۴ـ *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ص ۴۰

از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح به امر پروردگار من است و به شما جز اندکی علم داده نشده[1].

(بنی اسرائیل: ۸۵)

خود از نظر اقبال، به خلاف مک تاگارت، روح[2] نیست. این امر از نظری مستفاد می‌شود که او درباره پدیدآمدن من بیان می‌دارد. او می‌گوید «من چگونه در نظم زمانی ـ مکانی پدیدار می‌شود؟ تعلیم قرآن در این مورد کاملاً روشن است:

به راستی که انسان را از مایه‌یی از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌یی در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.

(مؤمنون: ۱۴-۱۲)

پس "خلقت دیگر" انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد و این یعنی اجتماع من‌های فرعی که من ژرفتر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می‌کند و این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم[3].»

اقبال در توضیح بیشتر این موضوع می‌گوید، «من، خود را به صورت وحدتی از آن چه که آنها را حالات ذهنی می‌نامیم آشکار می‌سازد. این حالات به صورت جدا و منفرد وجود ندارند. بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت یک کل مجموعی وجود دارند که نامش ذهن است. با وجود این، وحدت آلی این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۸۴

2. spirit

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۸۶

رویدادهای وابسته به هم، نوع خاصی از وحدت است که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن که وحدت ذهنی مطلقاً واحد است[1].»

همانندی و دیدگاه واقعی

به رغم تفاوت مذکور شباهت چشمگیری میان اندیشه‌های این دو متفکر در مورد واقعی بودن خود وجود دارد. خودها نه وهم و گمان‌اند و نه محمول یا صفت وجود مطلق؛ آنها واقعی‌اند.

اقبال نیز از معتقدان پروپاقرص واقعی بودن خود است. چندان که خود اندیشه بنیادی کل فلسفه اوست. تمامی مثنوی [۸۷۱ بیتی] *اسرار خودی*[2] بر محور این موضوع است. در *گلشن راز جدید*[3] می‌گوید:

اگر گویی که من وهم و گمان است — نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست؟ — یکی درخودنگر،آن‌بی‌نشان‌کیست؟
جهان پیدا و محتاج دلیلی — نمی‌آید به فکر جبرئیلی[4]
خودی‌پنهان،زحجت‌بی‌نیازاست — یکی[5] اندیش‌ودریاب‌این‌چه‌رازاست
خودی را حق بدان، باطل مپندار — خودی را کشت بی‌حاصل مپندار

(ابیات ۲۸۱ به بعد)

اندیشه اقبال مبتنی بر حکم قرآن است که من را واقعی می‌داند. او در موارد بسیار به قرآن اشاره دارد. برای مثال می‌گوید، «ضمیر به کار رفته در

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۷۷ و ۱۷۸

۲ـ این مثنوی را مترجم تحت عنوان *شرار زندگی* در ۴۵۰ صفحه شرح کرده است.

۳ـ این مثنوی را مترجم همراه با شرح در ۲۰۰ صفحه منتشر نموده است.

۴ـ مفهوم بیت: جهان محسوس و آشکار است، ولی وجودش نیاز به اثبات دارد، که نه تنها انسان بلکه فرشته هم از درک آن ناتوان است.

۵ـ یکی: لحظه‌یی؛ دمی

کلمه رَبّی (پروردگارم) ـ در آیه‌یی که ذکر شد ـ ماهیت و رفتار من را روشنتر می‌سازد. می‌خواهد این را القاء کند که روح، به رغم تنوعاتی که از لحاظ رتبه، تعادل و تأثیرگذاری دارد، باید چیزی منفرد و خاص درنظر گرفته شود[۱].»

اقبال بی هیچ تردیدی مک تاگارت را با حلاج مقایسه می‌کند، زیرا هر دو «واقعی بودن من بشری و سرنوشتش را» مورد تایید قرار می‌دهند و به همین سبب جامعه‌شان آنان را محکوم می‌کند. ولی اقبال آنچنان که تاراچند رستوجی بی‌جهت ادعا می‌کند، دنباله‌رو مک تاگارت نبوده است[۲]. دیدگاه اقبال زمانی به روشنی آشکار می‌شود که او از جاودانگی شخصی بحث می‌کند.

۲- جاودانگی

تفاوت

مک تاگارت

الف : خودها جاودانند

بنا به گفته مک تاگارت خودها اصولاً جاودانند زیرا اجزاء وجود مطلق هستند که ابدی است[۳]. به بیان دیگر خودها در جاودانگی عنصریِ[۴] وجود مطلق شرکت دارند و حتی مرگ نیز آنها را از میان نمی‌برد. اینها نه به وجود می‌آیند، نه از بین می‌روند، و نه خود جدیدی جای خود ازمیان‌رفته‌رامی‌گیرد.

ب : تناسخ[۵]

مک تاگارت معتقد به انتقال روح یا تناسخ است و اعتقاد به

۱ـ بازسازی، ص ۱۸۵

۲ـ *Western Influence in Iqbal* ، نوشته T.C.Rastogi، ص 112-122

۳ـ *Nature of Existence*، ج II، فصل LXII-LXIII

4. elemental eternity
5. reincarnation

«تکثر زندگی‌ها[۱]» دارد[۲]. بنا به گفته او خود پس از مرگ به بدن دیگری می‌رود[۳]. به سخن دیگر او معتقد به تناسخ است. «مک تاگارت می‌گوید به رغم غیرواقعی بودن زمان مفهوم مهمی وجود دارد که براساس آن به درستی می‌توان گفت که افراد انسانی جاودان‌اند و در یک توالی بدنی (مشخص) تناسخ یافته‌اند[۴].»

بنا به گفته مک تاگارت، «تکثری از زندگیها وجود دارد و وجود هر انسان در پیش و پس از زندگی کنونی وی به زندگی‌های متعدد تقسیم می‌شود که هریک در فاصله تولد تا مرگ محدود می‌باشند. مرگ موجب فراموشکاری خود می‌شود، ولی استمرار حیاتش را قطع نمی‌کند. استمرار مربوط به خودآگاهی نیست، بلکه از آن جوهر و صفات آن است. آنچه در یک زندگی حاصل می‌شود ـ برای مثال، عشق ـ گرچه خاطره‌یی از آن باقی نمی‌ماند ولی ممکن است در زندگی آینده محفوظ بماند و تقویت شود[5].»

پرینجل پتی‌سون نظریه مک تاگارت را در مورد جاودانگی به خوبی شرح و نقد کرده است. او با واقع‌بینی می‌گوید، «ایراد آشکار در نظریه مذکور این است که ما هیچ خاطره‌یی از زندگی‌های گذشته به یاد نخواهیم داشت، باید متذکر شد که آقای مک تاگارت تلویحاً نمی‌گوید که آیا در زندگی‌های آینده خاطره‌یی از هستی کنونی خویش خواهیم داشت[۶]؟»

چنان که پیشتر گفته شد، از نظر مک تاگارت جوهر روحانی[۷] ابدی و از میان نرفتنی است و وحدت شخصی[۸] [تجربه]، منوط به آنست.

پرینجل پتی سون می‌گوید «جز این نمی‌توانم گفت که آقای مک تاگارت

---

1. plurality of lives

۲ـ *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۳ـ همان، ص 52-51

۴ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 229

۵ـ *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۶ـ *The Philosophical Radicals*، ص 201

7. soul - substance

8. personal unity

در تمام این بحث می‌خواهد وحدت زنده و عینی خودآگاهی را چنان که به تجربه روشن است، جانشین وحدت عددی[1] جوهر روحانی یا ذره روحانی[2] تباهی‌ناپذیر سازد که فرض شده وحدت شخصی تجربه منوط به آن است یا به ترتیبی در آن جای دارد[3].»

جوهر روحانی کیفیات ذهنی و اخلاقی زندگی کنونی را به زندگی بعدی منتقل می‌کند و به این ترتیب دو دوره عمر را تداوم و اتصال می‌بخشد. «گویی این جوهر روحانی ابزاری به وجود می‌آورد که انسان به وسیله آن کیفیات ذهنی و اخلاقی‌ی حاصل از یک عمررا به عمر بعدی انتقال دهد تا سرمایه سودآوری باشد برای وی، و احتمالاً نقطه آغازی برای پیشرفت بعدی. بنابراین دو دوره عمر متصل هستند، به این معنا که دارای یک جوهر مابعدالطبیعی می‌باشند، بنا بر نظریه آقای مک تاگارت جوهر هویتش را در هویت یا استمرار صفات می‌نمایاند[4].»

پرینجل پتی سون با تفسیر درست این نظریه اظهار می‌دارد که «با وجود این، به تحقیق دارای تناقض است، یا حداقل سخنش در باب استمرار به عنوان "هویت شخصی" گمراه‌کننده است و نیز این عقیده وی که: به رغم از دست رفتن حافظه‌ی یک شخص باز هم خودی او در عمرهای پی در پی زندگی می‌کند. هویتی که وجود دارد، هویت یک شیء از دید یک ناظر است، این هویت در هیچ‌یک از تناسخهای متوالی وجود ندارد. هر خودی وحدت تحقق یافته‌یی است در حیات مستقل خویش، و اگر زندگی جدید پیوندی آگاهانه با زندگی قدیم نداشته باشد، سخن گفتن از فردی جدید به عنوان کسی که دارای همان خود است، بی‌معناست[5].»

---

1. numerical unity

2. soul - atom

۳ـ *The Philosophical Radicals*، ص 202

۴ـ همان

۵ـ همان، 202-203

اقبال

ولی اقبال من را اصولاً میرا نمی‌داند. او همچنین عقیده‌یی به تناسخ ندارد. در عوض معتقد به جاودانگی مکتسب است، یعنی این که جاودانگی قسمت هر کسی نیست، بلکه با تلاش حاصل می‌شود. [در غزلی می‌گوید:

هست این میکده و دعوت عام است اینجا

قسمت باده به اندازه جام است اینجا]

اقبال با نفی نظر مک تاگارت در این خصوص که انسان اصولاً فانی است، تصریح می‌کند که، «گرچه می‌پذیرم که خود چیزی بیش از محمول صرف برای وجود مطلق است ولی با این نظر مک تاگارت که خود را اساساً فانی می‌داند موافق نیستم. این واقعیت محض که من فردی[1] جزیی از وجود مطلق ابدی است به هیچ روی بدان معنا نیست که خودبشری، حتی در محدودیتش، خصلتی را که فقط متعلق به منشأ اوست حفظ می‌کند. به نظر من چنان جزیی فقط باید قابلیتی برای جاودانگی به آن بدهد، نه خود جاودانگی را. من شخصاً جاودانگی را الهام[2] می‌دانم و نه چیزی که برای ابد حاصل شود. آن انسانی می‌تواند به حیات جاودان دست یابد که تلاش نماید من خویش را مدام در مجاهده نگاه دارد[3].»

اقبال می‌گوید فقط آن خودی به جاودانگی نایل می‌آید که کاملاً کمال یافته باشد. او این مضمون را در بیتی زیبا در *گلشن راز جدید* چنین بیان داشته است:

ازآن مرگی که می‌آید چه باک است خودی چون پخته شد از مرگ پاک است

(بیت ۲۲۷)

به عقیده اقبال خودیِ کاملاً کمال یافته حتی پس از کن فیکون شدن عالم نیز باقی می‌ماند. او با تأکید بر نظرش درخصوص جاودانگی [خود] می‌گوید

---

1. individual ego
2. inspiration

۳ـ *McTaggart's Philosophy* نوشته اقبال، ص 303

«حتی رویداد "کن فیکون شدن عالم" که بی‌درنگ پس از آن، روز داوری آغاز می‌شود، نمی‌تواند بر آرامش کامل یک من که بالندگی تمام یافته تأثیری داشته باشد[۱].» اکنون پرسش این است که خود چگونه کمال واقعی می‌یابد؟ اقبال می‌گوید، «زندگی عرصه‌یی برای فعالیت من است و مرگ، اولین آزمون فعالیت ترکیبی[۲] آن. چیزی به نام اعمال شادی‌آور و حزن‌انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان من می‌باشند و یا آن را از بین می‌برند. عمل می‌تواند من را هم به انحلال سوق دهد، و هم خط مشی آینده‌اش را به او تعلیم کند. شرط اصلی، عمل نگهداری، حفظ و محترم داشتن من است، خواه متعلق به خودم باشد یا دیگران. پس جاودانگی حق کسی نیست، جز آن که با تلاش شخصی حاصل آید. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است[۳].» از نظر اقبال فقدانِ مجاهدت یا حالت آرامش، اعمالی هستند که موجب اضمحلال من می‌شوند. او به روشنی می‌گوید، «این که [من] گرایش به حفظ حالتِ مجاهدت دارد، می‌خواهد ما را جاودان سازد.» بنابراین مرگ در چنین حالتی گذرگاهی است از یک حالت به حالت دیگر. او می‌افزاید، «چنانچه اعمال کنونی ما بتواند من را علیه هراس و لرزه‌یی که ناشی از فنای جسمانی است کاملاً تجهیز کند، آنگاه مرگ، فقط گذرگاهی است از حالتی به حالت دیگر که قرآن آن را به عنوان "برزخ" توصیف می‌کند[۴].»

اقبال می‌گوید قرآن دیدگاهی روشن در مورد کسب جاودانگی ارائه می‌دهد و در تایید نظرش شاهدی از آن می‌آورد:

> سوگند به جان و آن که جان را بپرداخته. و بدکاری و پرهیزکاربودنش را به او الهام کرده. هر که جان مصفا کرد رستگار شد. و هر که آن را بیالود زیانکار.

(شمس ۱۰-۷)

۱- *بازسازی*، ص ۲۰۷

2. synthetic activity

۳- *بازسازی*، ص ۲۱۰

۴- *همان*. در این مورد ر.ک: صفحات ۱۴۵ به بعد

[و سپس در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان جان را مصفا کرد و آن را از آلوده‌شدن رهانید، می‌گوید: «با عمل» که قصدش همان مجاهدت است. او در تایید این نظر شاهدی دیگر از قرآن نقل می‌کند:

بزرگ است آن‌که پادشاهی به‌کف اوست و به همه چیز تواناست. همان که مرگ و زندگی آفرید تا امتحانتان کند کدامتان به عمل بهترید و او نیرومند آمرزگار است.

(ملک ۲-۱)][1]

اقبال از نظریه تناسخ طرفداری نمی‌کند. او می‌گوید که ظهور مجدد انسان حتی در روز رستاخیز جسمانی نخواهد بود. او این نکته را در *بازسازی اندیشه* چنین بیان می‌دارد: «... در طبع جهان این امکان نهفته است تا نوعی وجود خارجی را که برای حسابرسی نهایی جزییات اعمال بشر ضروری است، حتی پس از تلاشی و تجزیه کالبدی که فردیت انسان را در محیط کنونی او مشخص می‌سازد از طریق دیگری باقی نگاه دارد. اما این که باقی نگاه داشتن از طریق دیگر، چگونه است نمی‌دانیم. و نیز ربط دادن این موضوع به نوعی جسم، هر چند هم که بسیار ظریف باشد، بینش تازه‌یی از حقیقت و باطن "آفرینش ثانی" عایدمان نمی‌سازد. مقصود قرآن از این تمثیلها در مورد "آفرینش ثانی" بیان ماهیت و ویژگی آن نیست، بلکه آن را فقط به عنوان یک واقعیت ارائه می‌دهد[2].»

به عقیده اقبال مفهوم تناسخ، فی‌نفسه، حتی آن‌گونه که مک تاگارت مطرح ساخته رها از محدودیتهای جدّی نیست. او می‌گوید، «از نظر مک تاگارت ضمانتی وجود ندارد که فرایند تولد، مرگ و تولد دوباره بی‌پایان باشد. از سوی دیگر، او خودش در کتاب *جزمیات دین*[3] اظهار می‌دارد که "ممکن است این فرایند سرانجام خودش را از بین ببرد و در وجود کاملی مستحیل

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۰   ۲ـ *همان*، ص ۲۱۵

3. *Some Dogmas of Religion*

شود که فراسوی هر زمان و تغییری است". در نتیجه بار دیگر باز می‌گردیم به وجود مطلق و نظریه مک تاگارت که در هدفش شکست می‌خورد. امکان دوباره مستحیل شدن اجزاء من در وجودی کامل و فراتر از زمان و تغییر، هر چه قدر هم که دور باشد، باز هم حاصلش بی‌اثر شدن آنهاست. این امر در صورتی می‌تواند انجام یابد که تصور شود جاودانگی فقط امید، الهام و وظیفه است، نه واقعیتی ابدی[۱].»

به نظر می‌رسد تصور مک تاگارت از انتقال روح یا تناسخ نوعی قسریت باشد. بنابراین عقیده، روح پس از آن که بدن از بین رفت به بدن دیگری منتقل می‌شود ولی بدون خودآگاهی است و ذهن از زندگی پیشین بی‌خبر است. به این ترتیب تناسخ تبدیل به فرایندی قسری[۲] می‌شود. قابل ذکر است که بنا به گفته قرآن چیزی به نام انتقال روح یا تناسخ وجود ندارد:

> و چون مرگ یکیشان در رسد گوید: پروردگارا! مرا بازگردان. شاید در مورد آنچه ترک کرده‌ام عملی شایسته کنم. هرگز، این کلمه‌یی است که وی (پروردگار) گوینده آن است، پیش رویشان حایلی (برزخی) هست تا روزی که برانگیخته شوند[۳].

(مؤمنون: ۱۰۰-۹۹)

به علاوه تصور اقبال از جاودانگی ترقی خواه[۴] که مغایر با نظر مک تاگارت است، آن یک را به صورتی مشخص از این یک متمایز می‌سازد. اندیشه او مبتنی بر قرآن است. جاودانگی ترقی‌خواه در تصور اقبال به این معناست که من نامیرا است و پیوسته ترقی می‌یابد، حتی بعد از مرگ نیز پیشرفتش پایان نمی‌گیرد. بنا به گفته وی "حالت" برزخ در بعد از مرگ و پیش از رستاخیز حالتی منفعل نیست. حالتی آگاهانه است. پیروزی در رستاخیز را فراهم

۱ـ *McTaggart's Philosophy*، ص 312

2. mechanism

۳ـ *بازسازی*، ص ۲۰۶

4. progressive immortality

می‌آورد. «از آثار مبتنی بر تجربه اهل عرفان چنین برمی‌آید که برزخ حالتی است آگاهانه که در نگرش من نسبت به زمان و مکان تغییر به وجود می‌آورد[۱].» به عقیده وی «... به نظر نمی‌رسد، برزخ حالتی صرفاً انفعالی برای انتظار کشیدن باشد، بلکه حالتی است که من نگاهی در آن به جنبه‌های تازه‌یی از حقیقت می‌اندازد و خویش را برای سازگاری با آنها آماده می‌سازد[۲].» از دیدگاه اقبال، برزخ حالتی است که من در طی آن تلاش می‌کند تا در رستاخیز پیروز شود. او می‌گوید «با وجود این، من باید به مبارزه‌اش ادامه دهد تا زمانی که بداند پیروزیش در رستاخیز مسلم است. بنابراین رستاخیز رویدادی خارجی و بیرونی نیست. نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در درون من است. رستاخیز، خواه فردی باشد یا همگانی، چیزی بیش از نوعی سیاهه‌برداری از اعمال گذشته من و امکانات آینده آن نیست[۳].»

نظر وی مبتنی بر احکام قرآن است که آیه زیر می‌تواند نمونه‌یی از آن باشد:

> قسم به ماه، زمانی که کامل می‌شود. به تحقیق از حالتی به حالت دیگر خواهید رفت.

(انشقاق: ۱۹-۱۸)

همانندی و دیدگاه واقعی

جاودانگی شخصی

مک تاگارت معتقد به جاودانگی شخصی است. اقبال این اندیشه او را ارج می‌نهد و می‌گوید، «این بخش از دیدگاهش را تقریباً مطابق با اصول حواریون[۴] می‌دانم. او حتی به قیمت نادیده گرفتن خدای متعالِ الاهیات مسیح، بر جاودانگی شخصی تأکید ورزید؛ حتی در زمانی که این عقیده مهم در اروپا رو

۱ـ *بازسازی*، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

۲ـ *همان*، ص ۲۱۱

۳ـ *همان*، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

4. apostolic

به زوال می‌رفت و انسان اروپایی تقریباً به میزانی عظیم در معرض مرگ بود[۱].» از این روست که اقبال او را با حلاج مقایسه می‌کند و می‌گوید «درواقع با در نظر گرفتن این جنبه از فکرش می‌توان او را با حلاج، عارف بزرگ دنیای اسلام، مقایسه کرد که گفته جاودانی‌اش "اناالحق" اعتراضی بوده است به تمامی جهان اسلام در زمانی که تفکر مدرسی[۲] اسلامی در جهتی سیر می‌کرد که می‌رفت واقعیت و سرنوشت من بشری را تیره سازد. حلاج هرگز از بیان آنچه که شخصاً پی برده بود حقیقت است باز نایستاد تا آن که ملایان، حکومت را بر آن داشتند زندانی‌اش کند و سرانجام به دار بیاویزد. او مرگ را با آرامش پذیرفت[۳].»

اقبال همانند هر متفکر به واقع بزرگ، اندیشه‌های پسندیده دیگران را ارج می‌نهد. اندیشه‌هایی که با معیارهای قابل قبول وی همخوانی داشته باشد. قرآن در مورد جاودانگی شخصی که در آیات متعدد منعکس است اعتقادی راسخ به وی بخشید که برخی از آنها را با شور و شوق به عنوان نمونه در کتاب *بازسازی اندیشه* ذکر می‌کند:

> آن نطفه که می‌ریزید، شما آن را می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟ ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و کسی بر [قدرت] ما پیشی نمی‌گیرد. [اگر بخواهیم شما را نابود کرده] و مخلوقات دیگری مانند شما می‌آفرینیم. در آن حال که نمی‌دانید از نو زنده‌تان می‌کنیم[۴].

(واقعه: ۶۱-۵۸)

> در آسمانها و زمین هیچ کس نیست مگر به بندگی به سوی خدا آید. هر آیینه خدا همه را احضار کرده و شمارششان کرده است. شمار کامل. و همه آنها روز قیامت تنها به پیشگاه خدا شوند[۵].

(مریم: ۹۵-۹۳)

۱- *McTaggart's Philosophy*، ص 309

2. scholastic

۳- مأخذ پیشین

۴- ص ۲۰۷

۵- مأخذ پیشین

مولوی نیز معتقد به جاودانگی شخصی خود است[۱]. به نظر من اقبال بنای دیدگاههایش را بر پایه مفاهیم قرآنی قرار داده و از مرشد روشن ضمیرش مولوی راهنمایی گرفته. او در *پیام مشرق* آشکارا اذعان می‌کند که:

راز معنی مرشد رومی گشود　　فکر من بر آستانش در سجود[۲]

بنابراین همانندی دیدگاه وی در این مورد با مک تاگارت، اندیشه وی را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد، زیرا راهنمایان اصلی وی قرآن و [مثنوی] مولوی می‌باشند.

۳ـ ماهیت زمان

تفاوت

مک تاگارت

زمان غیرواقعی است

مک تاگارت زمان را غیرواقعی می‌داند. او می‌گوید «به عقیده من چیزی وجود ندارد که بتواند زمانمند باشد، پس به این ترتیب زمان غیرواقعی است[۳].» بنا به گفته وی زمان با خود در تضاد و امری غیرممکن است و ویژگیهایش با یکدیگر ناسازگارند[۴]. اقبال می‌گوید، «به گفته دکتر مک تاگارت زمان غیرواقعی است، زیرا هر رویدادی می‌تواند هم در گذشته باشد، هم در حال و هم در آینده. برای مثال مرگ ملکه آن[5]، نسبت به ما، در گذشته اتفاق افتاد، برای معاصرانش در زمان حال، و برای ویلیام سوم[۶] رویدادی در آینده

۱ـ *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thoughts* نوشته Nazir Qaiser، ص 55-58

۲ـ *بندگی نامه* بیت ۵۶

۳ـ *The Nature of Existence*، ج II، ص 9

۴ـ *همان*، ص 13

5. Ann　　6. William III

بوده است. براین اساس واقعه مرگ ملکه آن، ویـژگیهایی را کـه بـا یکـدیگر ناسازگار می‌باشند در هم می‌آمیزد. پیداست که استدلال مذکور از این فرض ناشی می‌شود که طبیعت تسلسلی زمان را نهایتی است[1].» همان طور که مک تاگارت اظهار داشته تناقض ذاتی و ویژگی ناسازگاری زمان آن را غیرواقعی می‌سازد.

اقبال

ولی بنا به گفته اقبال، زمانی را که مک تاگارت با حـدت و شـدت از آن سخن گفته، زمان تسلسلی[2] است. زمان به جز این، جنبه دیگری هم دارد که آن زمان حقیقی است. به نظر اقبال مشکل مک تاگارت سر در تـصورش از طبیعت تسلسلی زمان دارد که آن را حرف آخر می‌داند. این دیدگاه گذشته، حال و آینده را اجزاء اساسی زمان می‌شمارد و آن را همانند خط مستقیمی فرض می‌کند که بخشی از آن طی شده و بخشی دیگر طی نشده باقی مانده است[3]. از نظر اقبال «این استدلال، زمان را لحظه خلاق زنـده‌یی نـمی‌دانـد. بلکه آن را ساکن مطلق می‌شمارد که نظم تـعدد رویـدادهـای کـاملاً شکـل پذیرفته‌ی عالم هستی را در اختیار دارد و آن را به طور تسلسلی، مثل تصاویر یک حلقه‌ی فیلم، برای تماشاییان خارج از اتاق نمایش، نشـان مـی‌دهد. در صورتی می‌توانیم بگوییم واقعه مرگ ملکه آن برای ویلیام سوم زمان آیـنده بوده است که به این رویداد چنان نظر کنیم که از پیش به طـور کـامل شکـل پذیرفته و در آینده آرمیده و انتظار روی دادن خویش را می‌کشید[4].»

ولی به نظر اقبال جنبه تسلسلی زمان مبین حقیقت کامل آن نیست. بنا به

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۱۵

2. serial time

۳ـ *بازسازی*، ص۱۱۵

۴ـ *بازسازی*، ص۱۱۵

گفته وی جنبه‌ی دیگری از زمان وجود دارد که مبین زمان حقیقی است و در آن «رویداد مربوط به آینده نمی‌تواند دارای ویژگی یک رویداد باشد. واقعه مرگ آن به هیچ روی پیش از مرگش وجود نداشت. در مدت زندگی آن واقعه‌ی مرگ او همچون امکان صورت نپذیرفته‌یی در نهاد واقعیت می‌زیست، تنها زمانی به عنوان یک رویداد شمرده شد که در جریان پدید آمدنش به نقطه رخداد واقعی آن رویداد رسید. پاسخ به استدلال دکتر مک تاگارت این است که آینده نه به صورت یک واقعیت، بلکه فقط به عنوان یک امکان باز وجود دارد. نمی‌توان گفت که یک رویداد ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد، در حالی که هم به عنوان گذشته توصیف شده و هم به عنوان حال مورد تعریف قرار گرفته است... . بنابراین، توجه به یک رویداد، هم به عنوان گذشته و هم به عنوان حال هیچ اشکال منطقی ندارد[1].»

از نظر اقبال زمان حقیقی "استمرار" است که زمان تسلسلی نیست، بلکه تغییر بدون توالی است. او می‌گوید، «شخصاً نظرم بر این است که زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد. بلکه استمرار محض است، یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌یی به آن نشده است. زمان تسلسلی همان استمرار محض است که اندیشه آن را ساییده و ریز کرده است. این شیوه‌یی است که واقعیت، فعالیت خلاق بی‌وقفه‌اش را از این طریق به معرض سنجش کمّی می‌گذارد. در همین معناست که قرآن می‌گوید:

"اختلاف شب و روز از اوست"»[2]

(مؤمنون: ۸۰)

۱ـ بازسازی، ص ۱۱۶ ۲ـ همان، ص۱۱۷

۴- عشق

تفاوت

مک تاگارت

الف: عشق مغایر عمل است

نخست این که تصور مک تاگارت از عشق مغایر تصوری است که اقبال از عمل[1] دارد، [او می‌گوید،] «به نوبه خود، عقیده شخصی‌ام را مطرح می‌سازم که خودها واقعیت و حقیقت غایی هستند. ولی نظرم، همانند گذشته، بر این است که محتویات و خوبیهای حقیقی آنها باید در ابدیت یافت شود نه در زمان، و نیز در عشق نه در عمل[2].»

اقبال

دیدگاه اقبال کاملاً با مک تاگارت تفاوت دارد. او این نظر را تایید نمی‌کند و می‌گوید «من تضادی نمی‌بینم. عشق رخوت نیست. عشق پویا و خلاق است. به لحاظ مادی، درواقع تنها نیرویی است که بر مرگ غلبه می‌کند، و وقتی مرگ نسلی را از میان برمی‌دارد، عشق نسل دیگری می‌آفریند[3].»

ب: عشقِ متقابل دو شخص

دوم این که از نظر مک تاگارت عشق جوهر هستی[4] است و این «درست همان عشقی است که کسی به دیگری دارد، و علاوه بر این، علت نزدیکی دو شخص به یکدیگر است، نه معلول آن[5].»

اقبال

ولی برای اقبال، عشق علاوه بر مفاهیم فوق، مفهوم دیگری هم دارد و آن عشق به خدا، و عشق به هدفی منحصر به فرد است. این عشق خود را قدرت

---

1. action

۲ـ *McTaggart Philosophy*، ص 306 ۳ـ همان، ص 310

4. essence of Reality

۵- مأخذ پیشین

و کمال می‌بخشد. «برترین شکل آن آفرینش ارزشها، آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.» از این روست که در *اسرارخودی* می‌گوید:

نقطه نوری که نام او خودی است — زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر — زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
از محبت اشتعال جوهرش — ارتقای ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد زعشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست — اصل عشق از آب و بادوخاک نیست
در جهان، هم صلح‌وهم‌پیکار،عشق — آب حیوان، تیغ جوهردار[1]، عشق
از نگاه عشق، خارا شق بود[2] — عشق حق آخر سراپا حق بود

(ابیات، ۱۶۲ به بعد)

و در جای دیگری از همین مثنوی می‌گوید:

از محبت چون خودی محکم شود — قوتش فرمانده عالم شود
پیر گردون کز کواکب نقش بست — غنچه‌ها از شاخسار او شکست[3]
پنجه‌ی او پنجه حق می‌شود — ماه از انگشت او شق می‌شود
در خصومات جهان گردد حکم — تابع فرمان او دارا و جم

(ابیات ۲۴۲ به بعد)

[به عقیده اقبال، عشق حقیقی که نهایت آن عشق الاهی است در تحکیم فردیت که هدف زندگی است نقش بزرگی ایفا می‌کند. این عشق سبب تمرکز و فزونی نیروهای باطنی افراد بزرگ می‌شود و اهداف آنان را با مقاصد الاهی همانند می‌سازد. عشق منشی استوار به انسان می‌بخشد، او را به کمال می‌رساند، نایب خدا می‌سازد و فرمانروای عالم می‌کند.]

۱ـ جوهردار: تیز؛ برّان
۲ـ مفهوم مصرع: سنگ خارا از نگاه عشق دونیم می‌شود
۳ـ از شاخسار او شکست: از شاخسار خودی چید

او می‌گوید عشق یعنی جذب شدن و جذب کردن. نیکلسون در مقدمه ترجمه انگلیسی *اسرار خودی* به همین موضوع اشاره می‌کند و می‌نویسد: عشق به عقیده اقبال «یعنی میل به جذب شدن و جذب کردن... عشق عاشق را همانند معشوق دارای فردیتی خاص می‌سازد. تلاش برای شناخت یکتاترین فردیت، شخصیتی منفرد به سالک می‌بخشد. او می‌خواهد که در فردیت مراد خویش جذب شود، زیرا هیچ چیز دیگر سرشت سالک را اقناع نخواهد کرد[1].»

بنابراین، چنین علتی پویاست. او می‌گوید «پس می‌توان آن را به دلیل خصلتش، و به‌رغم تنوع در محتوای عشقهای متقابل افراد مختلف، به عنوان علتی فعال و وحدتی‌که کل عالم‌رادربرمی‌گیردمورد آزمون‌قرارداد[2].»

همانندی و دیدگاه واقعی

عشق مفتاح هر مشکلی است

به عقیده برخی از منتقدان سطحی، تصور مک تاگارت از عشق شباهت بسیار با نظر اقبال دارد. برای مثال او در نامه‌یی به اقبال می‌نویسد، «پاسخ همه مسایل فقط در عشق یافت می‌شود.» و عشق «جوهر هستی[3]» است.

ولی مک تاگارت را در این طریق نمی‌توان پیشقدم دانست. چنین دیدگاهی به کرات در ادبیات عارفانه مطرح شده است. از این گذشته، در ادبیات عرفانی سخن از موضوعاتی نظیر وجد وحال می‌رود که در تفکر مک تاگارت محلی از اعراب ندارند. در ادبیات عرفانی می‌توان تب و تاب‌هایی در پیوند با عشق یافت که مک تاگارت به خواب هم ندیده. بخصوص احساساتی نظیر فراق و وصال، یا مقایسه عشق و عقل که محور این ادبیات است به کلی با اندیشه مک تاگارت بیگانه‌اند.

در ارتباط با این موضوع می‌توان از شاعر عارف مولوی شواهدی دقیق

۱ـ ص XXIV-XXVI

۲ـ *McTaggart's Philosophy*، ص 310

۳ـ همان

ذکر کرد که بحث تفصیلی آن را در کتابم تحت عنوان *تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال*[1] آورده‌ام. یک فصل از این کتاب تحت عنوان «عشق» همین موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهد که در آن مشابهت‌های بارز دیدگاههای اقبال با مولوی به روشنی ردیابی شده است. در تحقیق مذکور برای نشان دادن پیشگامی مولوی در این طریق، ابیاتی از او نقل کرده‌ام که با زیبایی تمام از اندیشه، وجد و حال سخن می‌گوید. نیازی به تذکر نیست که مولوی قرنها پیش از مک تاگارت در این باب اندیشیده است:

هر که را جامه زعشقی چاک شد — او زحرص و جمله عیبی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای‌ما — ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاتون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد

(دفتر اول، ابیات ۲۲ به بعد)

و باز در جای دیگر می‌گوید:

از محبت تلخها شیرین شود — وز محبت مسها زرّین شود
از محبت دُردها صافی شود — وز محبت دَردها شافی شود
از محبت خارها گل می‌شود — وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود
از محبت، دار تختی می‌شود — وز محبت بار بختی می‌شود
از محبت سجن[2] گلشن می‌شود — بی محبت روضه گلخن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود — وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود — بی‌محبت موم آهن می‌شود
از محبت حزن شادی می‌شود — وز محبت غول هادی می‌شود

---

1. *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*

۲ـ سجن: زندان؛ محبس

از محبت نیش نوشی می‌شود　　وز محبت شیر موشی می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود　　وز محبت قهر رحمت می‌شود
از محبت مرده زنده می‌شود　　وز محبت شاه بنده می‌شود[1]

علاوه بر این، *دیوان شمس* نیز آکنده از اشعاری است که جملگی نشان از تب و تاب عشق دارند. به عقیده وی تمامی صداها در قیاس با صدای عشق مثل بانگ طبل است.

اقبال خود نیز به پیشگامی مولوی در این طریق اذعان دارد که به این ترتیب دیگر هر تردیدی از بین می‌رود. در *ارمغان حجاز* می‌گوید:

گره از کار این ناکاره[2] واکرد　　غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نواز پاکبازی　　مرا با عشق و مستی آشنا کرد

(دو بیتی ۱۹۷)

عالم

موارد عمده

تفاوت

مک تاگارت

عالم به کمال رسیده

بنا به گفته مک تاگارت عالم مرکب است از جواهر و اعضاء[3] یا افراد وابسته که اجزاء آن هستند. این جوهرِ مرکب عالم نامیده شده[4]. عالم وحدتی آلی را پدید می‌آورد که در آن «هرچه وجود دارد، اعم از جواهر و خصلتها[5] در یک نظام جبری خارجی با یکدیگر پیوند یافته‌اند[6].»

۱ـ در متن اصلی فقط ابیات ۶-۳ آمده است. برخی از ابیات مذکور منسوب به مولوی است. ر.ک: دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹ به بعد.

۲ـ ناکاره: هیچکاره

3. members

۴ـ *The Nature of Existence*، ص 174

5. characteristics

۶ـ *مأخذ پیشین*، ص 151

به عبارت دیگر، بنا به گفته مک تاگارت، عالم انجمنی است از افراد که نظم و طرحی مشخص عرضه می‌کند. به عقیده مک تاگارت این انتظام و طرح در عالم، ابدی هستند. این بدان معناست که عالم محصولی است که کارش به پایان رسیده و کامل شده[۱].

ولی اقبال به عکس معتقد است که عالم محصولی کامل و به پایان رسیده نیست و طرح و انتظامش ابدی نمی‌باشد، بلکه باید با تلاش‌های انسان کامل شود.

او تصریح می‌کند که «سازگاری و انتظامی که در این انجمن[۲] می‌یابیم برای ابد انجام نپذیرفته و فی‌نفسه کامل نیست. این سامانمندی حاصل تلاش غریزی شعور است. ما به تدریج از آشفتگی به سوی نظم کیهانی سیر می‌کنیم و در این دستاورد سهیم می‌باشیم. هیچیک از اعضاء انجمن ثابت نیستند؛ بلکه پیوسته اعضاء جدید به هستی می‌آیند تا در این وظیفه عظیم سهیم باشند. بنابراین عالم کاری تمام شده نیست: هنوز در جریان شکل‌گیری است. هیچ سخن قاطعی در مورد عالم نمی‌توان گفت، زیرا عالم هنوز "کامل" نشده. فرایند آفرینش همچنان ادامه دارد، و انسان نیز در آن سهیم است و تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد سهمی هر چند کوچک در انتظام این به هم ریختگی داشته باشد. قرآن نیز به امکان وجود آفریدگارانی دیگر بجز خدا اشاره دارد[۳].» تأثیر قرآن بر اندیشه اقبال امری کاملاً بدیهی است. بنا به گفته قرآن:

خدا... در آفرینش هر چه خواهد می‌افزاید.

(فاطر: ۱)

.... هر روز در کاری است.

(الرحمان: ۲۹)

همچنین از نظر اقبال «عالم، در قیاس با تجربه خودآگاه ما، حرکتی خلاق

۱ـ از مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون بر *اسرار خودی*، ص XVII

۲ـ association این اصطلاح مأخوذ از مک تاگارت در باب عالم است.

۳ـ *اسرار خودی*، ص XVII-XVIII

و مختار است[۱].» او در توضیح این موضوع می‌گوید «طبیعت ماهوی اتم در دانش نوین، الکتریسیته است و نه چیزی که الکتریسیته به آن داده شده باشد[۲].» همچنین، عالم دارای حقیقت و واقعیتی مستقل نیست. به عقیده وی «عالم را نمی‌توان واقعیتی دانست که در برابر او (خدا) قرارگرفته[۳].» عالم فقط بخشی از جلوه فعالیت خلاق نامحدود خداست.

همانندی و دیدگاه واقعی

واقعیت و عالم

بنا به گفته مک تاگارت عالم واقعیتی ملموس است نه وهم و گمان یا چیزی ذهنی. «عالم توهم نیست؛ دستگاهی است از خودهای واقعی که نمی‌توان آن را صرفاً محمول و اعیان وجود مطلق دانست[۴].»

اقبال عقیده مک تاگارت را مورد تایید قرار می‌دهد. ولی این دیدگاهی است که قرآن قرنها پیشتر از مک تاگارت مطرح کرده است. اقبال باتوجه به تعالیم قرآن می‌گوید که «جهان واقعیتی است که باید به حساب آید[۵].» و سپس آیه‌یی در ارتباط با این موضوع از قرآن نقل می‌کند:

> در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد عبرتهاست؛ کسانی که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...[۶]

(آل عمران: ۱۹۱ و ۱۹۰)

انتقاد اقبال از سقراط و افلاتون در این مورد بسیار حایز اهمیت است. آنان به خلاف روح قرآن ادراک حسّی را خوار می‌شمارند، حال آن که از این طریق واقعی بودن عالم به اثبات می‌رسد[۷]. او می‌گوید، «این قرعه فال به نام بشر زده

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۰۵
۲ـ *همان*، ص ۱۰۵ و ۱۰۶
۳ـ *همان*، ص ۱۲۸
۴ـ *McTaggart's Philosophy*، ص 305
۵ـ *بازسازی*، ص ۴۴
۶ـ *همان*
۷ـ *همان*، ص ۳۵

شد که در ژرف‌ترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود و سرنوشتش را به همان‌گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را، گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش، تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصدش شکل بخشد. خداوند در فرایند این دگرگونی تکاملی، یاورش می‌شود، مشروط بر این که گام اول را او بردارد[1].»

در اینجا نیز اقبال آیه‌یی از قرآن را در تأیید گفته‌اش نقل می‌کند:

... و خدا نعمتی را که در نزد گروهی هست، تغییر ندهد مگر آنچه را در ضمیرشان هست تغییر دهند[2].

(رعد: ۱۱)

II. حقیقت غایی

خدانشناسی در برابر خداشناسی

تفاوت

مک تاگارت

الف: حقیقت غایی همان وجود مطلق است

گفتیم که مک تاگارت، همانند هگل، حقیقت غایی را همان وجود مطلق می‌داند که روحانی و جاودان است. وجود مطلق به خودها تقسیم شده. وجود مطلق، انجمن یا دستگاهی [متشکل] از خودهاست. مک تاگارت، وجود مطلق را به دانشکده‌یی تشبیه می‌کند که دانشجویانش ضمن آن که هویت فردی دارند، یک هویت کلی را هم در مجموع پدید می‌آورند که دانشکده است. وجود مطلق به عنوان اصل وحدت زیربنای اجزاء را تشکیل می‌دهد و اجزاء نمی‌توانند وحدت وجود مطلق را از بین ببرند. این [انجمن پدید آمده] خود فراگیر، یا شامل مطلق[3] نیست، زیرا هیچ خودی وجود ندارد که بتواند خود دیگری را شامل شود و آن را در خویش گیرد.

۱ـ *بازسازی*، ص ۴۷ و ۴۸ ۲ـ همان

3. all - inclusive

چنان که پیشتر گفته شد، تصور چنین نظامی از خودها برای اکثر اندیشمندان قابل قبول نیست[۱].

ب: وجود مطلق خدای دینی نیست

ولی از نظر مک تاگارت، وجود مطلق به مفهوم خدای دینی نیست. به بیان دیگر مک تاگارت را باید ملحد دانست. او می‌گوید، «وجود مطلق همان خدا نیست و در نتیجه خدایی وجود ندارد[۲].» به گفته شنویند[۳] «به هر حال در این شهر آسمانی خدایی وجود ندارد، از این رو مک تاگارت فکر می‌کرد هیچ دلیلی ندارد که معتقد به وجود ذهن دیگری مثل ذهن ما باشد که در عین آن که فراگیر، و شامل همه ذهنهای فردی است، به یک معنا فردی هم باشد[۴].»

بنا به گفته مک تاگارت دلیل کیهانشناختی[5] که خدا را علت نخستین می‌داند کمکی به اثبات وجود خدا نمی‌کند. او متذکر می‌شود که:

> دلیل کیهانشناختی درباره ضرورت علت نخستین نااستوار است. اگر فرض کنیم که خدا در زمان وجود دارد "آنگاه جوهری خواهیم داشت که در زمانهای بی‌شمار گذشته تداوم داشته" اگر جوهری بتواند بی‌علت باشد، امکان [وجود داشتن جوهرهای بی‌علتِ] دیگر منتفی نخواهد بود. اگر خدا نیازی به یک خالق نداشت، چرا "یک انسان" یا "یک ریگ" باید نیاز داشته باشند؟ از سوی دیگر، اگر ماهیت خدا بی‌زمان است، پس توانایی تغییر و تحول را ندارد، و بنابراین آفرینش عالم در زمانی خاص بنا بر ماهیت خدا قابل توضیح نیست[۶].

۱ـ *A History of Philosophy*، ص 277

۲ـ نقل از *Hegellian Cosmology* نوشته McTaggart در *Some Dogmas of Religion* نوشته *Seth Pringle - Pattison*، ص 210

3. J.B.Schneewind

۴ـ *Encyclopedia of Philosophy*، ص 229

5. cosmological argument

۶ـ *Some Dogmas of Religion*، ص 208

اقبال در کتاب *فلسفه مک تاگارت*[1] خاطره‌یی از وی نقل می‌کند و می‌گوید، «عادت داشتم او را تقریباً هر روز در اتاقش در [کالج] ترینیتی[2] ببینم، بسیاری اوقات صحبتمان کشیده می‌شد به مسأله وجود خدا. منطق قوی او غالباً مرا خاموش می‌ساخت، ولی هرگز موفق نمی‌شد مرا قانع کند. همان طور که آقای دیکینسون[3] در یادداشتهایش اظهار می‌دارد، تردیدی نیست که او دلزدگی شدید از مفهوم خدای متعال[4] در الاهیّات غربی داشت. وجود مطلق نوهگلی‌ها[5] فاقد حیات و حرکت است. خودآگاهی ابدی مورد نظر گرین[6] را به سختی می‌توان از مکان نیوتونی[7] تشخیص داد. اینها چه طور می‌توانست او را اقناع کند؟[8]»

ج: وجود مطلق غیرشخصی است

به علاوه مک تاگارت وجود مطلق را واقعیت غیرشخصی[9] می‌داند. او می‌گوید، «معتقدم که یافتن دلیلی برای جاودانگی خود ما که خدا را به جای یک شخص در وضعیت اجتماعی قرار نمی‌دهد کاری دشوار است[10].» خدا به نظر وی خدای شخصی نیست، زیرا این امر هستی ما را متکی به اراده او می‌سازد و در نتیجه تابع تصمیمات غیرقابل پیش بینی این اراده خواهیم بود. همچنین منجر می‌شود به این که معتقد شویم خدا شامل مطلق است، که این برای مک تاگارت پذیرفتنی نیست. به نظر وی هیچ شخصی نمی‌تواند شامل خود دیگری باشد.

---

1. *McTaggart's Philosophy*
2. Trinity
3. Dickinson
4. transcendent
5. Neo-Hegelian
6. Green
7. Newtonian space

۸ـ *McTaggart's Philosophy*، ص 310

9. impersonal Reality

۱۰ـ *Hegellian Cosmology*، ص 3

د: وجود مطلق قادر متعال نیست

همچنین مک تاگارت این عقیده را نفی می‌کند که خدا فعال مایشاء است. به نظر وی خدائی قدیر کسی است که بتواند هر کاری را انجام دهد؛ حتی قوانین عقلی و جدول ضرب[۱] طبق فرامین قدرتش تغییر بیابند. او می‌گوید، «وجود شر در جهان مغایر وجود قدرت مطلقی است که او نیز خیر است[۲].» خدا قادر مطلق نیست، زیرا نمی‌تواند شر را از جهان براندازد. قدرت مطلق و نیروی خیر در خدا به رغم وجود شر در جهان همدست نمی‌شوند[۳]. بنابراین، مک تاگارت برای بر سر دو راهی قرار نگرفتن در حل معمای وجود خیر در خدا و وجود شر در جهان، مطلق بودن قدرت خدا را نفی می‌کند. او می‌گوید، «حقیقت و واقعیت غایی دستگاهی ابدی متشکل از خودهاست که مستقیماً با یکدیگر از طریق عشق و الفتی قدرتمند هماهنگی و وحدت دارند، بدان گونه که در ژرفترین شور و حالهای عرفانی در ما پدید می‌آید، و این کمترین نشانه کمال آنست[۴].»

پرینجل پتی سون این دلایل مک تاگارت را سست و بی‌فایده می‌داند. او می‌گوید، «باید گفت که بحث در این باب به طور کلی بی‌فایده است، زیرا آقای مک تاگارت اصرار دارد به این که قادر مطلق را متضمن قدرتی بداند که از بین برنده تناقضات است. پیشنهاد وی برای عدم استعمال این اصطلاح به طور مطلق ناپسند است، ولی کسانی را که او مورد حمله قرار می‌دهد، هرگز قدرت مطلق را به معنای قدرتی به کار نبرده‌اند که ضروریات عقلانی و اخلاقی را نادیده می‌گیرد، چنین نظراتی به واقع ناپذیرفتنی است. برای مثال پاسخش به این استدلال که شر در عالم نتیجه‌ی اراده آزاد است، اقناع‌کننده

۱ـ *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۲ـ *Some Dogmas of Religion*، ص 210

۳ـ همان

۴ـ *The Nature of Existence*، نوشته McTaggart، ج II، ص 479

نیست، زیرا می‌گوید "خدایی که نمی‌تواند عالمی بیافریند که در آن همه مردم مختار، و در عین حال رها از هر شری باشند، خدایی قدیر و دارای قدرت مطلق نیست، زیرا چیزی وجود دارد که او نمی‌تواند از عهده انجامش برآید"[۱].»

اقبال

از سوی دیگر، اقبال به شدت معتقد است که خدا یک «خود دیگر بی‌همتا[۲]» است. به نظر وی عالم سنت الله است[۳] نه خود خدا. او می‌گوید، «بنا به گفته قرآن، حقیقت و واقعیت غایی روحانی است و حیاتش عبارت است از فعالیت زمانی[۴] آن[۵].» رابطه خدا با انسان به طور مشخص هم حلولی است و هم متعالی. خدا از نظر اقبال به خلاف مک تاگارت، شخصی و قادر مطلق است.

این که خدا "خود دیگر بی‌همتا" است، از تصورش نسبت به خدا پیداست که آن را سرچشمه و مقصد تمامی خودها می‌داند. او سرچشمه خودهاست، زیرا به نظر وی «حقیقت غایی» یک من است و من‌های بشری از من غایی نشأت می‌گیرند[۶]. او مقصد ماست زیرا پس از مرگ به سویش باز می‌گردیم[۷]. خدا، علاوه بر این، نقش بسیار مهمی در رشد خود ایفا می‌کند. انسانی که صفات خدا را جذب می‌کند، شخصیتش را با آفرینش صفات خدا در خویشتن تعالی می‌بخشد[۸].

۱ـ *Some Dogmas of Religion*، ص 209 - 208

2. unique Other Self

۳ـ *بازسازی*، ص ۱۱۴

4. temporal activity

۵ـ *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ص 155

۶ـ *بازسازی*، ص ۱۳۷ ۷ـ *همان*، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

۸ـ نقل از گفته اقبال در مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی *اسرار خودی*، ص XVIII

دیدگاه اقبال در مورد خدا به عنوان «خود دیگر بی‌همتا» بیشتر از بحثی معلوم می‌شود که درباره حالت عرفانی دارد. او می‌گوید، «برای یک عارف که حالت عرفانی در او پدید می‌آید، این حالت همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر است که بی‌همتا، برتر و فراگیر است. این پیوستگی، شخصیت اختصاصی تجربه‌کننده را بی‌درنگ از بین می‌برد. بررسی حالت عرفانی نشان می‌دهد که این حالت قویاً عینی و بیرونی است و نباید آن را عزلت نشین در غبار ذهنیت محض دانست[۱].»

دیگر این که بنا به گفته اقبال، خدا شخصی و یک من است. او خدا را «من غایی»[۲] می‌خواند. من اعلی گاهی با اندیشیدن به ما پاسخ می‌دهد، گاهی از طریق عبادت، و بخصوص از راه رحمت[۳] خویش. اقبال می‌گوید، «طریق صحیح برای پی بردن به وجود یک خود در این است که ببینیم آیا به درخواست خود دیگری پاسخ می‌دهد.» و بعد می‌پرسد «آیا حقیقت مطلق به ما پاسخ می‌دهد؟» به نظر وی «آری، گاهی با تفکر[۴]، گاهی با نیایش که برتر از تفکر صرف است.» سپس می‌افزاید «در مورد مک تاگارت اندیشیدن جای عبادت را می‌گیرد. در سلسله‌های عارفان مسلمان قواعد و اعمال مختلف پدید آمده که از طریق آنها می‌توان با حقیقت غایی ارتباط مستقیم داشت. ولی حقیقت این است که نه عبادت، نه تفکر و نه هیچ نوع عمل دیگر، انسانی را سزاوار دریافت پاسخی از آن معشوق ابدی[5] نمی‌سازند. این امر نهایتاً منوط به آن چیزی است که به تعبیر دینی "رحمت" نامیده می‌شود[6].» اقبال در این مورد به خلاف مک تاگارت خدا را شامل مطلق[7] می‌داند و او را

۱ـ بازسازی، ص ۵۷ و ۵۸ ۲ـ همان، ص ۱۱۹

3. grace 4. reflection

5. ultimate Love

۶ـ *McTaggart's Philosophy*، ص 311

7. all - inclusive

«معشوق ابدی» می‌خواند. به نظر وی «اگر حقیقت غایی، یعنی معشوق ابدی، معنایی برای زندگی من‌های متمایز دارد، خودش باید یک من فراگیر باشد که حافظ دیگر من‌هاست، به درخواستشان پاسخ می‌گوید، بدانان عاشق است و می‌تواند معشوقشان باشد[۱].»

به عقیده اقبال «حقیقت غایی باید حیاتی عقلاً هدایت شده باشد که باتوجه به تجربه ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست، مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است که همه رشته‌ها به آن مربوط می‌شود[۲].»

همچنین اقبال خدا را قادر مطلق می‌داند. ولی قدرتِ مطلق خدا به هوس آلوده نیست. او با استناد به قرآن می‌گوید که «قرآن... قدرت مطلق الاهی را در ارتباطی صمیمانه با حکمت الاهی می‌بیند و آن را در تازگی، نظم و ترتیب جلوه‌گر می‌یابد، نه در تزلزل و بوالهوسی[۳].» بنابراین، تقید خدا دال بر ناتوانایی او نیست، بلکه فقط نتیجه‌ی حکمت اوست. «هر فعالیتی، خواه آفرینشی یا غیر آن، نوعی محدودیت است که بدون آن تصور خدا به صورت یک خود سازنده و ملموس ممکن نیست[۴].» بدی و الم اموری نسبی هستند نه مطلق. اینها موجب پیشرفت خودبشری می‌شوند.

اقبال می‌گوید که قدرت مطلق خدا مانعی در طریق آزادی بشر نیست. به نظر وی انسان خودمختار است. او آزاد است که از بدیها دوری جوید. خدا خودش خودهای بشری را برگزیده تا در حیات و آزادی خلاقش سهیم باشند. او می‌گوید، «حقیقت این است که همه مجادلات کلامی در ارتباط با تقدیر، از آنجا ناشی می‌شوند که اساسشان بر تحقیق ذهنی محض است بی آن که به نیروی خود جوش[۵] حیات که امر مسلمی از تجربه عملی است،

۱ـ مأخذ پیشین، ص 311-312
۲ـ *بازسازی*، ص ۱۴۷
۳ـ *همان*، ص ۱۵۰
۴ـ بازسازی، ص ۱۵۰

5. spontaneity

توجهی شود. بی‌تردید ظهور من‌ها که به نیروی خودانگیختگی مجهز می‌باشند، و لاجرم عمل آنها غیرقابل پیش‌بینی است به عبارتی مفهوم محدودیت آزادی من فراگیر را القاء می‌کنند. اما این محدودیت از خارج تحمیل نشده است، بلکه از آزادی خلاقش زاده شده و او به این وسیله من‌های محدود را برگزیده تا در حیات، قدرت و آزادی وی شریک باشند[1].»

به طور کلی تصور مک تاگارت از خدا به سبب بدفهمی او در غیرواقعی دانستن زمان است. از نظر اقبال «زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان واقعی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد، بلکه استمرار محض است؛ یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی، که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌یی به آن نشده است. زمان تسلسلی همان استمرار محض است که اندیشه آن را ساییده و خرد کرده؛ این شیوه‌یی است که واقعیت، فعالیت خلاق بی‌وقفه‌اش را از این طریق به معرض سنجش کمّی می‌گذارد. در همین معناست که قرآن می‌گوید "اختلاف شب و روز از اوست"[2].» به نظر من دکتر معروف درست می‌گوید که «شاید درک نادرست مک تاگارت از خدا و واقعیت غایی حاصل بدفهمی وی از زمان بوده باشد[3].»

در پایان لازم به ذکر است که اقبال من بشری را همانند خدا جاودان می‌داند، حال آن که مک تاگارت این یک را نفی و دیگری را قبول دارد. «درواقع اندیشه جدید گرایش دارد به این که اعتقاد به جاودانگی را مبتنی بر عقیده به خدا بداند. ولی به نظر مک تاگارت چنین عقیده‌یی موجب نادیده گرفتن عقیده دیگری می‌شود.»[4]

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۴۹

۲ـ *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ص ۱۱۷

۳ـ همان

۴ـ *Some Dogmas of Religion* نوشته Pattison ص 207

تکمله

[مولف در این بخش از کتاب به قسمتهای مختلفی از کتاب *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر* (بخش اقبال و مک تاگارت) نوشته دکتر محمد معروف استناد جسته است. از آنجا که به نظر می‌رسد تحقیق مورد نظر وی می‌تواند مکمل این بخش باشد، ترجمه کامل آن در اینجا آورده می‌شود. معروف می‌نویسد:

مک تاگارت متفکر انگلیسی و استاد اقبال در ترینیتی کالج کمبریج[1]، ایده‌گرایی‌ای الحادی مبتنی بر کثرت‌گرایی را پایه ریخت. او از زمره متفکران برجسته ایده‌گرایی انگلیسی ـ آمریکایی بود، که اندیشه‌های دینی خود را در کتابش تحت عنوان *جزمیات دین* شرح داده است. اختلاف اصلی اندیشه وی با اقبال در این است که اعتقاد به وجود خدایی شخصی[2] را لازمه دین نمی‌داند. مک کوآری دستگاه فکری او را «الحاد دینی»[3] و تناقض‌آمیز می‌خواند. مک تاگارت در کتابش سه موضوع مهم: خدا، جاودانگی و آزادی را مورد بحث قرار می‌دهد. در مورد جاودانگی می‌گوید که دلایل بسیار استواری برای توجیه این عقیده وجود دارد. او دلایلی را که علیه جاودانگی «خود» ارایه شده تقریباً رد می‌کند. ولی اقبال این عقیده او را که «خود اصلاً عنصری نامیرا و جاودان است» نفی می‌نماید، دلیلش هم این است که اقبال «خود» را در حیات ابدی وجود مطلق سهیم می‌داند؛ زیرا به نظر وی «من فردی از وجود مطلق ابدی منفک شده است...» اقبال در اعتراض به این فکر می‌گوید «به نظر من این انفکاک توانایی و قدرتی برای جاودانگی بدان می‌بخشد، نه آن که ذاتاً جاودانه باشد. من شخصاً جاودانگی را الهام[4] [الاهی] می‌دانم نه چیزی که برای ابد حاصل شده باشد. انسان درخور حیات جاودانی است که متضمن تلاش بی‌امان برای حفظ «مبارزه من» باشد.

با این حال او از مک تاگارت سپاسگزار است، زیرا «به بهای نادیده گرفتن

---

1. Trinity College, Cambridge
2. personal God
3. religious atheism
4. inspiration

خدای متعالِ الاهیات مسیحی، بر جاودانگی شخصی تأکید ورزید؛ آن هم در زمانی که این عقیده مهم در اروپا رو به افول می‌رفت.» اقبال او را از این جهت حتی با حلاج عارف بزرگ دنیای اسلام قیاس می‌کند، و دیدگاهش را در مورد جاودانگی «تقریباً مطابق با اصول حواریون» می‌داند.

مک تاگارت همانند اقبال و دیگر ایده‌گرایان معتقد است که «خود» به صورتی متفاوت متشکل از اشیاء مادی است: او در سال ۱۹۱۹ در نامه‌ای به اقبال می‌نویسد، «همان‌طور که می‌دانید من نیز مانند شما کاملاً مخالف این عقیده‌ام که موجودات متناهی صفت[1] وجود مطلق هستند. در این مورد یک چیز برایم کاملاً مسلم است و آن اینکه آنها هر چه باشند صفت نیستند[2].» حتی اگر تصور شود که بدن باید اجباراً همراه خودی باشد، باز هم در صورت از بین رفتن آن کالبد، خودی به کالبد دیگری می‌رود. او معتقد به امکان «تکثر خودها» بود و همانند اقبال به استمرار خودی و حیات اعتقاد داشت. از همین رو می‌گوید: آنچه درحیاتی حاصل می‌گردد، نه تنها به زندگی اخروی منتقل می‌شود، بلکه فزونی و استحکام هم می‌یابد. ولی او به خلاف اقبال «خود» را جوهر[3] می‌داند. بنا به گفته مک تاگارت خودها واقعیت غایی و جوهر واقعی هستند. اقبال درباره‌اش می‌گوید، «همه قصد من این است که نشان دهم ذهن او تا چه میزان سعی در فرار از نتایج هگل‌گرایی جدید انگلیسی داشته است.»

همچنین مک تاگارت به خلاف اقبال معتقد به خدایی متناهی است. او قدرت مطلق[4] خدا را از همین زاویه مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید «قادر مطلق شخصی است که بتواند از عهده هر کاری برآید» از جمله تغییر قوانین عقلی و جدول ضرب. پس بر این اساس مفهوم قدرت مطلق با شخصیت[5] (که نیاز دارد چیزی در خارج از اراده‌اش وجود داشته باشد) منافات دارد، و نیز با

۱ـ adjective صفت در فلسفه به مفهومی مجرد (اسم معنا) اطلاق می‌شود که شیء می‌تواند صاحب آن باشد.

۲ـ این نامه در دسامبر ۱۹۱۹ نوشته شد.

3. substance

4. omnipotence

5. personality

خیر (به لحاظ وجود شر در جهان) ناسازگار است. این دلایل او را به فکر خدای متناهی انداخت که می‌توان او را شخصی، خوب، و حتی به دلیل قدرتمندتر بودن از هر موجودی، «متعال» هم نامید. مک تاگارت در ادامه بحثش اندیشه حاکمیت خدا بر زمین را نفی می‌کند و می‌گوید، «از آنجا که هر واقعیتی مبین نظام هماهنگ خودهاست، آیا همین خدای گونگی دلیلی مقنع برای نادیده گرفتن خدا نیست.» و باز به خلاف اقبال معتقد است که خدا نمی‌تواند یک شخص یا خود باشد، زیرا هیچ شخصی نمی‌تواند شامل خود دیگری باشد. به نظر وی واقعیت و حقیقت غایی در نظام ابدی خودهاست که با یک هماهنگی مبتنی بر عشق وحدت یافته‌اند؛ وحدتی «چندان بی‌واسطه، صمیمانه، و قدرتمند که ژرفترین شور و حال عارفانه قطره‌ای از دریای آن کمال مطلوب است.» او این نظام را به یک دانشکده تشبیه می‌کند که اعضایش بیش از خود دانشکده واقعیت دارند. به عقیده اقبال دیدگاه مک تاگارت در مورد احاطه متقابل[1] «من»ها ناشی از این است که او عشق را عاملی رخوت‌انگیز می‌داند. حال آن که اقبال می‌گوید، «عشق عاملی رخوت‌انگیز نیست، بلکه پویا و خلاق است[2].» مشکل واقعی مک تاگارت در این است که خود را یگانه و نفوذناپذیر می‌داند؛ ولی یک خود، هر چند متعالی، چگونه می‌تواند شامل دیگر خودها هم باشد؟ مولوی، شاعر عارف نیز همین مشکل را داشت. اقبال ضمن پذیرش این موضوع می‌گوید، «شاید فهم این وحدت غایی به صورت یک خود فراگیر[3] و جامع عقلاً ممکن نباشد. ولی عقیده من این است که... به مک تاگارت بینشی عطا شده بود که تفکر هگلی تباهش کرد.» از نظر اقبال واقعیت غایی «حیاتی مبتنی بر عقل است

---

1. mutual inclusion

۲ـ عشق از نظر اقبال کیفیتی است که موجب شور و شوق در حیات می‌شود، به زندگی قدرت می‌بخشد و مایه جاودانگی انسان پس از رخت بستن از این جهان است. برای تأمل بیشتر در این مورد ر.ک: ذیل مدخل عشق در نمایه نامها و موضوعات.

3. the Ultimate Ego

که... جز به صورت یک کل منسجم قابل تصور نیست...» به بیان دقیقتر او خدا را به صورت یک «من» تصور می‌کند و از این رو عنوان «من غایی[۱]» را برایش برگزیده است.

از اینها گذشته، مک تاگارت زمان و ماده را غیرواقعی می‌داند. اقبال ضمن نقد محققانه‌ای در کتاب *بازسازی اندیشه* از تصور وی در مورد زمان، می‌گوید، «بنا به گفته مک تاگارت زمان غیرواقعی است، زیرا هر رویدادی می‌تواند هم در حال باشد، هم در گذشته، و هم در آینده[۲].» بنابراین هر رویدادی «ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد[۳].» او انتقادش را چنین آغاز می‌کند «استدلال مذکور ناشی از این فرض است که طبیعت تسلسلیِ زمان را نهایتی است. اگر گذشته، حال و آینده را به عنوان ارکان زمان در نظر بگیریم، پس زمان را به صورت خط مستقیمی مجسم می‌کنیم که بخشی از آن را طی کرده و پشت سر نهاده‌ایم، و هنوز بخشی طی نشده پیش روی ما قرار دارد. این استدلال زمان را لحظهٔ خلاق و زنده‌ای نمی‌داند، بلکه آن را ساکن مطلق می‌داند که نظم تعدد رویدادهای کاملاً شکل پذیرفتهٔ عالم هستی را در اختیار دارد و آن را همانند تصاویر حلقه‌ای فیلم به طور تسلسلی برای تماشاگران خارج از اتاق نمایش، نشان می‌دهد[۴].» اقبال به او پاسخ می‌دهد که «آینده نه به صورت یک واقعیت، بلکه فقط به عنوان یک امکان باز وجود دارد. نمی‌توان گفت که یک رویداد ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد، در حالی که هم به عنوان گذشته توصیف شده و هم به عنوان حال مورد تعریف قرار گرفته است. زمانی که رویداد X رخ می‌دهد، وارد رابطه و پیوند تغییرناپذیر با تمام رویدادهایی می‌شود که پیش از آن اتفاق افتاده است. این پیوندها به هیچ روی تحت تأثیر مناسبات X با دیگر رویدادهایی نیست که بعد از X با پدید آمدن بیشتر حقیقت اتفاق می‌افتد. هیچ نظر درست یا نادرستی درباره این پیوندها نه هرگز بدل به نادرست خواهد شد و نه هیچ‌گاه به درست تغییر خواهد کرد.

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۱۹
۲ـ *همان*، ص ۱۱۵
۳ـ *همان*، ص ۱۱۶
۴ـ *همان*، ص ۱۱۵

بنابراین توجه به یک رویداد، هم به عنوان گذشته و هم به عنوان حال، هیچ اشکال منطقی ندارد[۱].» اقبال از گفته‌هایش نتیجه می‌گیرد که «من شخصاً نظرم این است که زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان واقعی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد، بلکه استمرار محض است؛ یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی، که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌ای به آن نشده است[۲].» شاید درک نادرست مک تاگارت از خدا و واقعیت غایی حاصل بدفهمی وی از زمان بوده باشد.

مک تاگارت معتقد است که دین نیاز به «توانبخشی» دارد و این تنها براساس فلسفه و مابعدالطبیعه کامل ممکن است که می‌توان ثابت کرد عالم در مجموع خوب است. او در این مورد با اقبال همرأی است؛ زیرا اقبال نیز به نوبه خود موضوع «بازسازی» اندیشه دینی را مطرح می‌سازد (منتها در اسلام) و در پی بنیانی فلسفی و مابعدالطبیعی برای آن برمی‌آید. براین اساس می‌گوید، «در حقیقت، دین به لحاظ وظیفه‌اش حتی بیش از علم نیاز به پایه‌ریزی اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلی دارد.» و سپس می‌افزاید «احتمال دارد که علم، مابعدالطبیعه عقلانی[۳] را بی‌اساس بداند که فی‌الواقع تاکنون هم دانسته است. ولی برای دین بسیار دشوار است و نمی‌تواند از تکاپو به منظور ایجاد سازگاری میان تناقضات تجربه و اثبات سلامت محیطی که انسانیت، خود را در آن آشکار می‌سازد، باز ایستد. بدین سبب است که پروفسور وایتهد هوشیارانه متذکر شده که: "دوره‌های ایمان، دوره‌های خردگرایی است." اما تبیین ایمان با دلایل عقلی به معنی پذیرش تفوق فلسفه بر دین نیست. بی‌هیچ تردید، فلسفه حق قضاوت را در باب دین دارد، اما آنچه باید مورد داوری قرار گیرد از چنان ماهیتی برخوردار است که جز با معیار مربوط

۱ـ *بازسازی*، ص ۱۱۶

۲ـ *همان*، ص ۱۱۷

3. rational metaphysics

به خود، در قضاوت فلسفه محصور نخواهد شد. وقتی فلسفه به قضاوت مذهب می‌نشیند، باتوجه به آگاهیهایی که از آن دارد، نمی‌تواند آن را در فرودست قرار دهد. دین نه موضوعی رسمی است، نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس محض و نه اعمال خشک و خالی؛ دین مبین همه هستی انسان است. بنابراین، فلسفه در ارزیابی دین، باید موقعیت محوری آن را دریابد و راهی جز این برایش وجود ندارد که دین را به عنوان مرکزی در فرایند ترکیب فکری بپذیرد. هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم تفکر و کشف و شهود در دو نقطهٔ مقابل هم قرار دارند؛ بلکه به عکس هر دو از یک ریشه سر برمی‌کنند و مکمل یکدیگرند. آن یک حقیقت را به‌تدریج درمی‌یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهرهٔ این جهانی و ناپایدار آن دارد. یکی لذت حضور همهٔ حقیقت را درمی‌یابد و دیگری خردک خردک در پی درک تمامی آن است و به منظور این دریافت همهٔ راهها را برای رؤیت انحصاری خود می‌بندد. هر دوی آنها برای بازیابی نیروی از دست رفتهٔ خویش، نیازمند یکدیگرند. آن حقیقت که مورد نظر هر دو است، خود را به میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی برایشان معین کرده است، به آنها می‌نمایاند. در حقیقت برگسون درست می‌گوید که شهود، چیزی جز نوع برتر عقل نیست[1].»

به عقیده اقبال آزمون واقعی یک خود در پاسخی است که به ما می‌دهد. او در جواب این پرسش که آیا حقیقت مطلق به ما پاسخ می‌دهد؟ می‌گوید «آری»، گاهی با تفکر، گاهی با نیایش که برتر از تفکر صرف است. به نظر وی «در مورد مک تاگارت تفکر جای نیایش را می‌گیرد.» و سپس می‌افزاید «ولی حقیقت این است که نه نیایش، نه تفکر و نه هیچ نوع عملی، انسان را شایسته پاسخی از سوی "معشوق ابدی" نمی‌سازد. این امر نهایتاً مبتنی است بر

۱ـ *بازسازی*، ص ۳۳ و ۳۴

چیزی که دین آن را "رحمت" می‌نامد.» همان‌طور که پیشتر گفته شد، به عقیده مک تاگارت پس از فنای بدن، خودی به کالبد دیگری می‌رود، ولی هیچ ضمانتی وجود ندارد که این فرایند بی‌پایان خواهد بود. «ممکن است این فرایند سرانجام خودش را از میان ببرد و با کمال مطلوبی درآمیزد که پیوسته در تعالی و تغییر است.» اقبال می‌گوید «به این ترتیب سرانجام باز هم به "وجود مطلق" باز می‌گردیم و دیدگاه مک تاگارت به هدف خویش نایل نمی‌شود[۱].»]

پیوست‌ها

برابرنامه اصطلاحات[1]

(فارسی ـ انگلیسی)

آئین وحدت وجود	pantheism
آرمان	aspiration
آزادی مکتسب	earned freedom
آفرینش	creation

□□□

ابرانسان؛ زبرمرد	over man
احوال عرفانی	mystical states
اختلاف طبقاتی	class-distinction
اختیار فردی	individual choice
ادراک، ادراک حسی	perception
ادراک بصری	visual perception
ادراک حسی	sense perception
استمرار، استمرار زمانی	duration
استمرار محض	pure duration
اسمی؛ صوری	nominal
اصل تمایز؛ اصل تنوع	principle of differentiation
اضمحلال	disintegration
اعمال بینشی	acts of attentions
اعیان	material objects
اکنون منفرد؛ آن	single now
الحاد؛ خدانشناسی	atheism
الزام اخلاقی؛ وظیفه	ought
امهات (عناصر چهارگانه)	elements

۱ـ معادل‌های ارائه شده خاص این کتاب است.

انانیت، خودیت، منیت I amness

انتخاب آزادانه free choice

اندیشه عقلانی؛ اندیشه ذهنی

intellectual thought

اندیشه عینی thought lived

اندیشه فانی perishing thought

اندیشه گذرا passing thought

انفراد privacy

انگیزه impulse; motive

انگیزه حیاتی (برگسون)

impetus (vital...)

اهل بصیرت men of insight

اهل راز initiated (the...)

ایده‌گرایی ذهنی

subjective idealism

□□□

بارقه flash

بازنگری retrospection

بدبینی فلسفی

metaphysical pessimism

برهانی؛ استدلالی discursive

برهه زمانی time-span

بسیط simple

بی‌دوام، گذرا feeble

بی‌مدت timeless

بینش روحانی spiritual insight

□□□

پدیداری، نمودی phenomenal

پژوهنده observer

پیشرونده progressive

□□□

تثبیت شده، مقدر determined

تجربه آگاهانه،تجربه‌مبتنی بر آگاهی؛

تجربه‌خودآگاه

conscious experience

تجربه اتحادی unitary experience

تجربه توزیعی

distributive experience

تجربه عرفانی mystic experience

تجربه عینی

concrete experience;emperical

experience

تجلی manifestation

تحول‌گرایی transformism

تشبیهات comparisons

تعالی‌گرایی transcendentalism

تغییرات اتفاقی

chance variations

تغییر غیرتسلسلی

non-successional change

تغییرناپذیر؛ ثابت unchanging
تفرد individuality
تفریق separation
تفکر reflection
تفکر ادراکی conceptual thinking
تقدس؛ قداست saintliness
تقید؛ محدودیت limitation
تکثر زندگی‌ها plurality of lives
تکثر مجزا (برگسون)
discrete multiplicity
تمرکز فکری
concentration of thought
تناسخ؛ انتقال روح reincarnation
تنوع deversity
توالی succession
توحید Unity of God (The...)
تولیدمثل procreation
توهم illusion
تیره؛ نوع species

□□□

جاذبه جهانی universal appeal
جان بی‌زمان timeless spirit
جان مستعار borrowed soul
جاودانگی ترقی‌خواه
progressive immortality

جبر predestination
جبرگرایی determinism
جذبه؛ شور و حال ecstasy
جریان flux
جریان خودآگاهی
current of consciousness
جزء لاینفک integral part
جلال (کبریای الاهی)
Divine Majesty
جمال (حسن الاهی)
Divine Beauty
جولانگاه race-course
جوهر substance
جوهر روحانی soul-substance
جوهر مادی material-substance
جوهر نامتناهی
infinite-substance
جهان پایدار abiding world
جهان محسوس sensible world
جهش پیش‌رونده forward rush

□□□

چندبعدی pluri-dimensional
چندخدایی polytheism

□□□

حالت متغیر changing state

حدوث درونی inner becoming
حدیث tradition
حسیات؛ حواس sensations
حضور عینی objective presence
حضوری؛ بی‌واسطه؛ حضور
immediacy
حقیقت غایی Reality
حکمت الاهی Divine Wisdom
حیرت wonder

□□□

خداپرستی سنتی classical theism
خداشناسی theism
خداوند حی Living God
خصلت character
خلیفةاللّهی؛ نایب خدا بودن
Divine Vicegerency
خودآگاهی فکورانه
reflective consciousness
خوداثباتی، تحقق خود
self-realization
خوداجتماعی (برگسون)
social self
خوداختیاری self-determinism
خودانگیختگی، خودجوشی
spontaneity
خودبشری human-self
خودبشری برتر
super human-self
خودبی‌نیاز self-contained
خودتعیین‌کننده؛ خودتصمیم‌گیرنده
self-determinist
خود دیگر بی‌همتا
unique Other Self
خودعینی concrete self
خودفردی individual-self
خود محض pure self
خودمختار self-determined
خود مدرِک appreciative self
خود وسیعتر (خدا) Wider Self
خودیت، انانیت، منیّت I amness
خیزش حیاتی elan vital

□□□

درک زنده living understanding
درون‌نگری؛ بینش؛ بصیرت insight
دگردیسی transformation
دگرگونیهای کیفی
qualitative transformation
دلاویز gracious
دلیل کیهانشناختی
cosmological argument

□□□

ذکر commemoration of God

ذهن الاهی

Divine consciousness

ذهنگرا mentalist

□□□

رحمت؛ لطف؛ فیض grace

رده rank

روان؛ جان soul

روانشناسی دینی

religious psychology

روح spirit

روحانی بودن spirituality

روشن‌ضمیر illustrious

□□□

زمان الاهی Divine time

زمان تسلسلی؛ زمان مسلسل

serial time

زمان غیرتسلسلی non-serial time

زمان محض (برگسون) pure time

زمان مستمر continuous time

زمانی temporal

□□□

ژرف‌اندیشی؛ تعمق

inner reflection

□□□

ساحت dimension

سازمند organic

سالک، مرید، طالب novice; seeker

سحاب اولیه (فرضیه‌ای که معتقد است منظومه شمسی ابتدا سحابی گرم و پر از گاز وغبار به‌وجود آمده)

primitive nebula

سرشت؛ فطرت، طبیعت nature

سرمد (صفت الاهی) eternity

سکون immobility

سنت؛ رسم؛ نهاد؛ عادت habit

□□□

شفقت؛ انفاق charity

شناخت cognition

شناخت علمی scientific

شور (شوق) emotion.

شهود intuition

□□□

صفای قلب purity of heart

صیانت نفس self-preservation

□□□

طبع عاطفی emotional nature

طبقه حاکم ruling class

طرز تفکر mode of thinking

□□□

فاعل مختار free agent

فراشخصی (موجود...) supra personal

فناپذیری transiency

قادر مطلق؛ قدیر all-powerful

قانون علیت law of causation

قداست؛ تقدس saintliness

قدیر (صفت الاهی) omnipotence

قسریّت mechanism

□□□

کائن؛ موجود entity

کارآفرین creative

کارساز efficient

کارگشا resourceful

کاشانه abode

کامن؛ ذاتی immanent

کشش‌حیاتی؛سائقه‌حیاتی(برگسون) vital impuls

کل حیات living whole

کل متحد unified whole

کن فیکون شدن عالم Universal Distruction

کُنه inner center

کیفیت عقلانی noetic quality

□□□

گذرا؛ بی‌دوام feeble

گزاره؛ قضیه proposition

گناه فطری original sin

□□□

عالم عینی objective universe

عالم متکثر(دربرابرuniverse عالم واحد) multiverse

عامل تجربه؛ تجربه‌کننده subject of experience

عامل علّی، عامل تعیین‌کننده causal agent

عدم؛ لاوجود non-existence

عدم جبریت indeterminism

عقل reasen

عقل استدلالی؛ عقل اکتسابی discursive intellect

عقل‌گرایی intellectualism

عقل‌گرایی افراطی ultra-intellectualism

عقل مدرِک؛ عقل مفهوم‌گرا conceptualist intellect

عقل نظری theortical reason

علیم (صفت الاهی) omniscient

عمر course of a single life

مخمور	besotted
مدرِک	appreciative
مدرکات	objects of perception
مراد؛ مطلوب؛ جستجوشونده	sought
مرحله	stage
مستعار	borrowed
مشهودات	visible (the...)
مطلق‌گرایی	absolutism
معاینه	observation
معشوق ابدی (خدا)	Ultimate Love
مفهوم	concept
مقام؛ منزل	station
مقدر	predetermind
مقوله	category
مکانی	spatial
من تمرکزدهنده	centralizing ego
من غایی (خدا)	Ultimate Ego
من فراگیر(خدا)	All-inclusive Ego
من فردی	individual ego
منیّت؛ خودیت	I amness
موجودات عالی	organisms
موجود خودآگاه	conscious being
موضوعات حس	objects of sense

عمل	fulfilment
عملکرد[ها]	working

□□□

غالب	dominant
غایت‌شناسی	teleology
غایتمند	purposive
غریزه	instinct
غیرآلی	inorganic
غیرخود	not-self
غیرزمانی	non-temporal
غیرشخصی	impersonal
غیرقابل انتقال	incommunicability

□□□

لامکان	spaceless

□□□

ماده ساکن؛ ماده لخت	inert matter
ماسوی	all otherness
متحرک	moving
متعارف	common sense
متعالی؛ فوق طبیعی	transcendental
متعین	objectified
مجاهده	tension
محدودیت؛ تقید	limitation

مولّفه constituents

موهوم؛ غیرواقعی fancy

مهاجمه mutual invasion

موضوع اندیشه؛ متعلق فکر
object of thought

موضوع مورد شناخت
object of knowledge

میل به اعتقاد will to believe

میل به زندگی (شوپنهاور) will to live

میل جنسی sexual desire

□□□

ناآگاه، ضمیر ناآگاه، شعور باطن
unconscious

نامقدر؛ تثبیت نشده undetermind

نامیرایی immortality

نصّ verdict

نظام فکری؛ دستگاه فکری
scheme of thought

نظر؛ نگاه vision

نظریهٔ مرحله‌یی تکامل
process theory of evolution

نفْس lower soul

نقش schema

نوآوری، ابداع novelty

نیروی محرک motive power

نیم آگاه subconscious

□□□

واسع؛ محیط مطلق (صفت الاهی)
All-Embracing

واقعیت پدیداری
phenomenal reality

وجود being

وجود مطلق Absolute (the...)

وجود یگانه (خدا) Sole Being

وجه ممیز
distinguishing feature

وحدت شخصی personal unity

وحدت فراگیر
universal unification

وحدت‌گرای روحی، موحد روحی
spiritual monist

وحدانی monist

وحدت عددی numerical unity

وحدت وجود (آیین...) pantheism

وحی؛ الهام inspiration

وصال؛ قرب union

وضع positing

ولی کامل perfect saint

□□□

همیشه خلاق ever-creative

برابرنامه اصطلاحات

(انگلیسی ـ فارسی)

acts of attentions	اعمال بینشی
abiding world	جهان پایدار
abode	کاشانه
Absolute (the...)	وجود مطلق
absolutism	مطلق‌گرایی
all-embracing	واسع، محیط مطلق (صفت خدا)
all-inclusive Ego	شامل مطلق (خدا)
all otherness	ماسوی
all-powerful	قادر مطلق، قدیر
apostolic	مطابق اصول حواریون
appreciative	مدرِک
appreciative self	خود مدرک
aspiration	آرمان
atheism	خدانشناسی، الحاد

□□□

being	وجود
besotted	مخمور
borrowed	مستعار
borrowed soul	جان مستعار

□□□

category	مقوله
causal agent	

عامل علّی، عامل تعیین‌کننده

centralizing ego من تمرکزدهنده

chance variations تغییرات اتفاقی

changing state حالت متغیر

character خصلت

charity شفقت

class-distinction اختلاف طبقاتی

classical theism خداپرستی سنتی

cognition شناخت

cognitive character ویژگی ادراکی، خصلت ادراکی، خصیصه ادراکی

commemoration of God ذکر

common sense متعارف

comparisons تشبیهات

concentration of thought تمرکز فکری

concept مفهوم

conceptualist intellect عقل مدرِک، عقل مفهوم‌گرا

conceptual thinking تفکر ادراکی

concrete experience تجربه عینی

concrete self خودعینی

conscious being موجود خوداگاه

conscious experience تجربه آگاهانه، تجربه مبتنی براگاهی؛ تجربه‌خوداگاه

constituents مولّفه

continuous time زمان مستمر

cosmological argument دلیل کیهانشناختی

course of a single life عمر

creation آفرینش

creative کارآفرین

current of consciousness جریان خوداگاهی

□□□

Dark Ages دوران تیرگی (از قرن هفتم تا دهم میلادی)

definable قابل تعریف

determined مقدر، تثبیت شده

determinism جبرگرایی

dimension ساحت

discrete multiplicity تکثر مجزا (برگسون)

discursive برهانی، استدلالی

discursive intellect عقل استدلالی، عقل اکتسابی

disintegration اضمحلال

distinguishing feature وجه ممیز

distributive experience تجربه توزیعی

diversity تنوع

Divine Beauty جمال (حسن الاهی)
Divine Consciousness ذهن الاهی
Divine Majesty جلال (کبریای الاهی)
Divine time زمان الاهی
Divine vicegerency خلیفةاللّهی، نایب خدا بودن
Divine Wisdom حکمت الاهی
doctrine of God خداشناسی
dominant غالب
duration استمرار، استمرار زمانی

□□□

earned freedom آزادی مکتسب
ecstasy جذبه
efficient کارساز
elan vital خیزش حیاتی
elemental eternity جاودانگی عنصری
elements امهات (عناصر چهارگانه)
emotion شور (شوق)
emotional nature طبع عاطفی
empirical experience تجربه عینی
entity کائن، موجود
eternity سرمد (صفت الاهی)
ever-creative همیشه خلاق

□□□

fancy موهوم، غیرواقعی
feeble بی‌دوام، گذرا
flux جریان
flash بارقه
forward rush جهش پیش‌رونده
free agent فاعل مختار
free choice انتخاب آزادانه
fulfilment عمل

□□□

gracious دلاویز

□□□

habit سنت، نهاد، رسم
human self خود بشری

□□□

I amness خودیت، انانیت، منیت
illusion توهم
illustrious روشن‌ضمیر
immanent کامن، ذاتی
immediacy حضوری، بی‌واسطه، حضور
immobility سکون
immortality نامیرایی
impersonal غیرشخصی
impetus انگیزه حیاتی (برگسون)
impulse انگیزه

incommunicability غیرقابل انتقال
indeterminism عدم جبریت
individual choice اختیار فردی
individual ego من فردی
individuality تفرد
individual-self خودفردی
inert matter ماده ساکن
infinite substance جوهر نامتناهی
initiated (the...) اهل راز
inner becoming حدوث درونی
inner center کُنه
inner reflection ژرف‌اندیشی، تعمق
inorganic غیرآلی
insight درون‌نگری
inspiration وحی، الهام
instinct غریزه
integral part جزء لاینفک
intellectualism عقل‌گرایی
intellectual thought اندیشه عقلانی، اندیشه ذهنی
intuition شهود

□□□

law of causation قانون علیت
limitation تقید
living God خداوند حی
living understanding درک زنده
living whole کل حیات
lower soul نفْس

□□□

material objects اعیان
material substance جوهر مادی
manifestation تجلی
mechanism قسریت
men of insight اهل بصیرت
mentalist ذهنگرا
metaphysical pessimism بدبینی فلسفی
mode of thinking طرز تفکر
monistic وحدانی
morality of utility اخلاق مبتنی بر فایده
motive انگیزه
motive power نیروی محرک
moving متحرک
multiverse عالم متکثر (در برابر universe عالم واحد)
mutual invasion مهاجمه
mystical states احوال عرفانی
mystic experience تجربه عرفانی

□□□

nature سرشت، فطرت، طبیعت
noetic quality کیفیت عقلانی
nominal اسمی، صوری
non-existence عدم، لاوجود
non-serial time زمان غیرتسلسلی
non-successional change
تغییر غیرتسلسلی
non-temporal غیرزمانی
not-self غیرخود
novice سالک
novelty نوآوری، ابداع
numerical unity وحدت عددی

□□□

objectified متعین
objective presence حضور عینی
objective universe عالم عینی
object of knowledge
موضوع مورد شناخت
objects of perception مدرکات
objects of sense موضوعات حس
object of thought
موضوع اندیشه، متعلق فکر
observation معاینه
observer پژوهنده
omnipotence قدیر (صفت الاهی)
omniscient علیم (صفت الاهی)
organic سازمند
organically به صورت سازمند
organisms موجودات آلی
original sin گناه فطری
ought الزام اخلاقی، وظیفه
over man ابرانسان، زبرمرد

□□□

pantheism آیین وحدت وجود
passing thought اندیشه گذرا
percept ادراک
perception ادراک، ادراک حسی
perception of feeling
ادراک ناشی از احساس
perfect saint ولی کامل
perishing thought اندیشه فانی
personal unity وحدت شخصی
phenomenal پدیداری، نمودی
phenomenal reality
واقعیت پدیداری
plurality of lives تکثر زندگی‌ها
pluri-dimensional چندبعدی
polytheism چندخدایی
positing وضع
preconceived از پیش رقم خورده
predestination جبر
predetermind مقدر

primitive nebula
سحاب اولیه (فرضیه‌ای که معتقد است منظومه شمسی ابتدا از سحابی گرم و پر از گاز و غبار به وجودآمده)
principle of differentiation
اصل تمایز، اصل تنوع
privacy انفراد
process theory of evolution
نظریه مرحله‌ای تکامل
procreation تولیدمثل
progressive پیشرونده
progressive immortality
جاودانگی ترقی‌خواه
proposition گزاره
pure duration استمرار محض
pure self خود محض
pure time زمان محض (برگسون)
purity of heart صفای قلب
purposive غایتمند

□□□

qualitative transformation
دگرگونیهای کیفی

□□□

race-course جولانگاه
radical empiricist
تجربه‌گرای بنیادی
rank رده
Reality حقیقت غایی
reason عقل
reflection تفکر
reflective consiousness
خوداگاهی فکورانه
reincarnation تناسخ، انتقال روح
religious psychology
روانشناسی دینی
resourceful کارگشا
retrospection بازنگری
ruling class طبقه حاکم

□□□

saintliness تقدس، قداست
schema نقش
scheme of thought
نظام فکری، دستگاه فکری
scientific knowledge
شناخت علمی
seeker سالک، مرید، طالب
self-contained خودبی‌نیاز
self-determined
خودمختار؛ مستقل
self-determinism خوداختیاری
self-determinist
خود تعیین‌کننده، خود تصمیم‌گیرنده

self preservation صیانت نفس
self-realization
خوداثباتی، تشخیص
sensations حسیات، حواس
sense perception ادراک حسی
sensible world جهان محسوس
separation تفریق
serial time
زمان تسلسلی، زمان مسلسل
sexual desire میل جنسی
simple بسیط
single now اکنون منفرد، آن
social self خود اجتماعی (برگسون)
sole Being وجود یگانه (خدا)
sorry water
آب بی‌ارزش، آب پست (منی)
sought
مراد، جستجوشونده، مطلوب
soul روان، جان
soul-substance جوهر روحانی
spaceless لامکان
spatial مکانی
species تیره، نوع
spirit روح
spiritual insight بینش روحانی
spirituality روحانی بودن
spiritual monist
وحدت‌گرای روحی، موحد روحی
spontaneity
خودانگیختگی، خودجوشی
stage مرحله
station منزل، مقام
subconscious نیم‌آگاه
subjective idealism
ایده‌گرای ذهنی
subject of experience
عامل تجربه، تجربه‌کننده
substance جوهر
succession توالی
super human self خودبشری برتر
supra personal
فراشخصی (موجود...)

□□□

teleology غایت‌شناسی
temporal زمانی
tension مجاهده
theoretical reason عقل نظری
theism خداشناسی
thought lived اندیشه عینی
timeless بی‌مدت
timeless spirit جان بی‌زمان
time-span برهه زمانی

universal Distruction
کن فیکون شدن عالم
Universal unification
وحدت فراگیر

□□□

verdict نصّ
visible (the...) مشهودات
vision نظر، نگاه
visual perception ادراک بصری
vital impetus
انگیزه حیاتی (برگسون)
vital impuls
کشش حیاتی، سائقه حیاتی

□□□

wider self خود وسیعتر (خدا)
will to believe میل به اعتقاد
will to live میل به زندگی (شوپنهاور)
wonder حیرت
workings عملکرد[ها]

tradition حدیث
transcendental
متعالی، فوق طبیعی
transcendentalism تعالی‌گرایی
transformation دگردیسی
transformism تحول‌گرایی
transiency فناپذیری

□□□

ultimate Ego من غایی
ultimate Love معشوق ابدی (خدا)
ultra-intellectualism
عقل‌گرای افراطی
unchanging تغییرناپذیر، ثابت
unconscious
ناآگاه، ضمیر ناآگاه، شعور باطن
undetermined
نامقدر، تثبیت نشده
unified whole کل متحد
union وصال، قرب
unique other self
خود دیگر بی‌همتا
unitary experience
تجربه اتحادی
unity of God (The...) توحید
universal appeal جاذبه جهانی

نمایه آیات

نمایه نام‌ها و موضوعات





یادآوران منتشر کرده است

شرق‌شناسی پست مدرنیسم و جهانی شدن
برایان اس ترنر
ترجمه: محمد علی محمدی

مونیسم یا پلورالیسم
تحلیل و نقد دیدگاه داریوش شایگان در افسون زدگی جدید
به کوشش بیژن عبدالکریمی

نقد گفتمان دینی
دکتر نصر حامد ابوزید
ترجمه: حسن یوسفی اشکوری ـ محمد جواهرکلام

میراث فلسفی ما
حسن حنفی و دیگر نویسندگان
گردآورنده: فاطمه گوارایی

جدال کلام، فقه و عرفان در تمدن اسلامی
محمدعابد جابری ـ ترجمه: رضا شیرازی

چهار متن منتشر نشده از زندگی حلاج
لویی ماسینیون ـ ترجمه: قاسم میرآخوری

مجموعه آثار حلاج
تحقیق و ترجمه: قاسم میرآخوری

شریعتی‌شناسی (سه جلد)
رضا علیجانی
۱ ـ رند خام
۲ ـ اصلاح انقلابی
۳ ـ باز صف‌ها اشتباه نشود

شریعتی و نقد سنت
حسن یوسفی اشکوری

پرواز فراسوی زمان
آنه برینگ
ترجمه: شهاب‌الدین عباسی

یک چیز عین تمام
مسعود میری

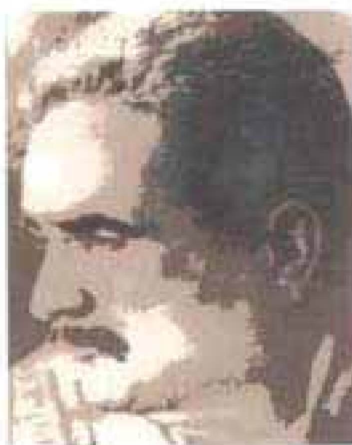
مثل مردمک چشم خویش
مسعود میری ـ خسرو آذربایجانی

خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت ما
مسعود میری

اندوه یعقوب
مریم مادر کلمه
بودن دشوار آدمی
دغدغه‌های فرجامین
(پژوهشی در معناشناسی واژه دین)
علی طهماسبی

مراکز پخش

IQBAL AND THE WESTERN PHILOSOPHERS



اقبال وشش فیلسوف غربی تحقیقی است تطبیقی میان آراء فلسفی اقبال با آن گروه از اندیشمندان وفیلسوفان غربی که بیشتر تاثیر را بر وی داشته اند. اینان عبارتند از فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون ومک تاگارت. با تاملی در این کتاب معلوم می شود که مولف با فلسفه غرب وفلسفه اسلامی آشنایی دقیق دارد وبه همین سبب توانسته است در تحقیق موضوع مورد نظر خود موفق باشد. نثر کتاب به رغم آنکه مفاهیم دشوار فلسفی را مطرح می سازد، روان ویکدست است وپیداست که دکتر نذیر قیصر سعی نموده تا از به کار بردن اصطلاحات دشوار و دور از ذهن خودداری کند و تحقیق خود را به صورتی ارائه نماید که برای غالب اهل مطالعه، حتی نا آشنایان به این نوع مباحث نیز سودمند باشد. اکثر نظرات مولف مستند به آثار اصلی موضوع مورد بحث ویا گفته های صاحبنظران برجسته است.

این کتاب به لحاظ مضمونی تاکید دارد براین که اندیشه اقبال نه کاملا متاثر از افکار فلاسفه غربی است و نه به طور کلی تحت تاثیر آراء اندیشمندان شرقی. اقبال با مطالعات عمیق در فلسفه شرق وغرب و در آمیختن آنها با آراء و افکار خویش دستگاه فلسفی مستقلی پدید آورد که خاص اوست.



ISBN: 964-5824-01-X